

ظاهرة نقد الدين
في الفكر الغربي الحديث



د. سلطان بن عبدالرحمن العميري

ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث

(٢)

سلطان بن عبد الرحمٰن العميري


بسم الله الرحمن الرحيم

ظاهرة نقد الدين
في الفكر الغربي الحديث
(٢)

ظاهرة نقد الدين
في الفكر الغربي الحديث
سلطان بن عبد الرحمن العميري

الطبعة الثانية
١٤٣٩هـ/٢٠١٨م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن نظر المركز»



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

تصميم الغلاف :



+966 5 03 802 799
المملكة العربية السعودية - الخبر
eyadmousa@gmail.com

الباب الثالث

مجالات ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث

المدخل: التعريف بمجالات ظاهرة نقد الدين وأصولها.

الفصل الأول: الاعتراض على وجود الله وكماله.

الفصل الثاني: الاعتراض على النبوة والوحي.

الفصل الثالث: الاعتراض على أصل الأديان وطبيعتها.

المدخل

المراد بمجالات ظاهرة نقد الدين: الموضوعات التفصيلية التي قام الناقدون للأديان بالاعتراض عليها، والمسائل الدينية التي أثاروا الأسئلة الجزئية حولها.

فقد اجتهد الناقدون للأديان منذ بداية تشكل ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي مع دخول القرن السابع عشر في إثارة الاعتراضات تلو الاعتراضات على الأديان من كل الجهات المتعلقة بها، وحرصوا على التشكيك في كل ما يندرج ضمن دائرتها، فتشعبت بهم الانتقادات، وتكاثرت من جهتهم الاعتراضات، فكادت أن تحيط ببناء الأديان من كل جوانبه.

شملت اعتراضاتهم أصل الأديان وطبيعتها وقوانينها وثمارها وأحكامها وتشريعاتها، ووصلت إلى النبوة والوحي والكتب المقدسة، والجزاء والحساب، والجنة والنار، بل بلغت إلى ذات الخالق سبحانه، فاعترضوا على الأدلة الدالة على وجوده وصفاته وعلاقته بالكون وبالإنسان، وشككوا في وجوده، وحكمته، وفي عدله وعلمه.

كل هذه القضايا لم تسلم من الاعتراضات، ولم تبتعد عن الانتقادات، وكل قضية منها نالت نصيبها من تلك الظاهرة الناقدة.

واختلفت التيارات المعارضة للأديان في إثارة تلك الاعتراضات، أما التيار الإلحادي فإنه عمل على كل تلك الاعتراضات وسعى إلى تعزيزها ونشرها، وأما التيار الربوبي فقد اشترك كثير من أتباعه مع التيار الإلحادي في مجمل تلك الاعتراضات ولم يخالفه إلا في الإقرار بوجود الله، ومع ذلك فقد شكك كثيرًا في أدلة وجوده تعالى وفي صفاته وعلاقته بالكون والإنسان.

وكان الحديث في الباب السابق مركزًا على بحث الركائز الكلية التي استندت إليها ظاهرة نقد الدين، وأما الحديث في هذا الباب فسيكون متركزًا على الاعتراضات التفصيلية الجزئية التي أثيرت حول أصول المجالات الدينية، وبيان مواطن الخطأ فيها.

ومع كثرة الاعتراضات التفصيلية التي اعتُرِض بها على الأديان وتشعب اتجاهاتها، إلا أنه يمكن أن تُحصر مجالاتها في أربعة مجالات أساسية، تمثل المسارات الكلية التي سارت فيها تلك الاعتراضات، وهي:

المجال الأول: الوجود الإلٰهي وحقيقته.

المجال الثاني: أصل الأديان وطبيعتها.

المجال الثالث: أصل النبوة والوحي الإلٰهي.

المجال الرابع: الثواب والعقاب والجنة والنار.

وليس من غرض البحث هنا تتبع كل التفاصيل المتعلقة بتلك الاعتراضات التي أُقيمت ضد تلك المجالات الأربعة، فهذا أمر لا يكاد يقف عند حد؛ فإن ما ينتجه العقل الإنساني من الأسئلة والسفسطة ليس له ضابط ولا نهاية يقف عندها، يقول ابن تيمية في التنبيه على هذا المعنى: «ما من حق ودليل إلا ويمكن أنه يرد عليه شبه سوفسطائية، فإن السفسطة إما خيال فاسد، وإما معاندة للحق، وكلاهما لا ضابط له، بل هو بحسب ما يخطر للنفوس من الخيالات الفاسدة والمعاندات الجاحدة»[1].

فليس المطلوب من أتباع كل منظومة ـ سواء كانت دينية أو غيرها ـ أن يتتبعوا جميع ما تنتجه عقول المعترضين عليهم؛ فإنهم إن فعلوا ذلك فلن يكون لهم عمل إلا الاشتغال بدفع تلك الاعتراضات، ولن يمكنهم إقامة دعواهم أبدا، وإنما المطلوب أن يُرجِعوا الناظر المعترض إلى الأصول الكلية الواضحة، ويدفعوا أصول الاعتراضات وأشهرها وأهمها، وفي الإشارة إلى هذه المنهجية يقول ابن تيمية: «ولو قال قائل: هذه الأمور المعلومة لا تثبت إلا بالجواب عما يعارضها من الحجج السوفسطائية، لم يثبت لأحد علم بشيء من الأشياء؛ إذ لا

---

(١) شرح الأصفهانية (٦٠).

نهاية لما يقوم بنفوس بعض الناس من الحجج السوفسطائية»[1].

ولأجل هذا فإنا سنفرد لكل مجال من المجالات الأربعة فصلًا خاصًا، نجمع فيه أصول الاعتراضات الواردة عليه، ونكشف عن مواطن الخلل فيها، ونبين فقدانها للصحة والاستقامة، ولكن الاعتراضات الموجهة ضد المجال الرابع ترجع في مجملها إلى البحث في أربع صفات من صفات الله، وهي الرحمة والعلم والعدل والحكمة، وتعلقها بالمجال الأول شديد جدًّا، فأدمج المجال الرابع في المجال الأول.

فصار الباب الثالث متفرعًا إلى ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الاعتراض على وجود الله وكماله.

الفصل الثاني: الاعتراض على النبوة والوحي.

الفصل الثالث: الاعتراض على أصل الأديان وطبيعتها.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٥٤).

الفصل الأول

الاعتراض على وجود اللّٰه وكماله

مدخل

تعد قضية الوجود الإلٰهي وثبوت الكمال لله تعالى أهم قضية في الأديان على الإطلاق، فهي الأساس الذي يقوم عليه بنيان الأديان، والقاعدة التي ترتكز عليها كل تشريعاتها، واللبنة التي تستند إليها جميع مكوناتها، والبوابة التي منها ينفذ إلى تفاصيل هيكلها.

وهي الأصل الذي إذا انضبطت الرؤية حوله اتسقت كل النظريات والمواقف الأخرى المتعلقة بالأديان، وإذا ما دخل فيه الخلل والاضطراب اختلت جميع التصورات الدينية، وتهشمت كل تشريعاتها وقوانينها.

بل إن قضية الوجود الإلٰهي القضية الكبرى التي تترتب عليها حياة الإنسان كلها، «فالإقرار بوجود الله أو عدمه هي المسألة الجوهرية التي يترتب عليها أكبر عدد من العواقب المتعلقة بحياة الإنسان وفعله»[1]، فهي أمر وجود بالغ الخطورة، فما ما في حياة الإنسان مرتبط بها، ومتأثر بطبيعتها.

ونتيجة لمحورية قضية الوجود الإلٰهي في حياة الإنسان، فإنه لا توجد مواقف حيادية حيالها، ولا يمكن أن تكون هناك مواقف سلبية معها، فكل قرار يتخذه الإنسان في قضية وجود الله سيكون له لا محالة أثر في حياته، فلا يوجد إلحاد سلبي، ولا إيمان سلبي أيضًا، بل كل موقف يتعلق بقضية الوجود الإلٰهي نفيًا أو إثباتًا لا بد أن تترتب عليه آثار مختلفة في معرفة الإنسان وأخلاقه وتصرفاته وحياته كلها.

---

(١) الوجه الحقيقي للإلحاد، رافي زكرياس (٢٢)، وانظر: هل يستطيع الإنسان أن يحيى من دون الله؟ المؤلف نفسه (٣٦، ٥٢).

ولأجل هذا كانت قضية الوجود الإلٰهي والبحث في كمال الله محل الاحتدام الحقيقي بين المؤمنين بالأديان والناقدين لها، وما زالت حلبة الصراع الواسعة قائمة بين التيارات المتعارضة حول الأديان.

وكل موقف من الأديان قبولًا ورفضًا، ومدحًا وذمًّا، إنما هو نتيجة عن طبيعة الموقف من وجود الله وكماله.

أما المؤمنون، فإنهم انشغلوا كثيرًا بالوجود الإلٰهي وإثبات كماله، وسعوا إلى إقامة الأدلة العقلية والعلمية على ضرورة وجود الله، وخلقه للكون، وتدبيره وتصريفه له، وقد اختلفت النتائج التي توصلوا إليها نتيجة لاختلافهم في السلامة من التحريف والتبديل.

وأما أتباع التيار الإلحادي فإنهم جعلوا من نفي وجود الله نقطة ارتكاز لهم وموضع الجدل الأساسي ونهاية مقصدهم، فاعترضوا على جملة الأدلة التي يسوقها المؤمنون لإثبات وجود الله، وأثاروا الشكوك والشبهات التي يرون فيها مانعا من قبول التسليم بكمال الله وعدله في أحكامه.

وأما أتباع التيار الربوبي، فإنهم مع تسليمهم بأصل الإقرار بوجود الله، إلا أنهم شككوا في كثير من الأدلة التي ساقها المؤمنون، واعترضوا على كثير من الصفات الإلٰهية التي يعتقد المؤمنون صحتها، وبنوا لهم تصورًا خاصًّا عن علاقة الله بالكون، فاعتقدوا أن الله تخلى عن الكون بعد خلقه، ولم يعد يتصرف فيه ويدبره، فأثر ذلك في كل مواقفهم التفصيلية المتعلقة بالأديان وبالصفات الإلٰهية.

ونتيجة لذلك اختلفت أصناف الاعتراضات التي أثارها الناقدون للأديان حول الوجود الإلٰهي، وتنوعت ألوانها، وتشعبت مساراتها، وتفرعت مسالكها، ولكنها ترجع في مجملها إلى **مسارين**:

الأول: إثارة الإشكالات والاعتراضات حول أصل الإيمان بوجود الله وكماله.

والثاني: القدح في الأدلة التي يوردها المؤمنون في استدلالهم على وجود الله تعالى.

ودراسة الموقف المعترض على وجود الله وبيان ما فيه من خلل واضطراب

وخروج عن المنهج العلمي والعقل السليم لا بد فيه من استيعاب هذين المسارين بالدرس والتحرير.

وقبل الولوج في غمار تلك الاعتراضات والشكوك لا بد من التقدم بذكر الأصول الكلية التي يقوم عليها الإيمان بوجود الله ويرتكز عليها تصديق المؤمنين بربوبيته وكماله؛ لأن إظهار تلك الأصول من أقوى ما يكشف عن حقيقة الإيمان بالله، ومن أشد ما يُبين عن الأسس المنطقية التي يرتكز عليها التصديق بكماله تعالى، ومن أعمق ما يجلي الخطأ الواقع في تصورات الناقدين للأديان عن وجود الله وكماله.

ولأجل هذا فإن الفصل الأول من الباب الثالث سيكون منقسمًا إلى مبحثين أساسيين، أما المبحث الأول: فتعرض فيه الأصول الكلية التي يقوم عليها الإيمان بوجود الله وكماله، وأما المبحث الثاني: فتعرض فيه أصول اعتراضات الناقدين للأديان على وجود الله وكماله.

المبحث الأول

الأصول الكلية التي يقوم عليها الإيمان بوجود الله وكماله

ليس المراد بالأصول في هذا السياق الأدلة العقلية التي يستند إليها المؤمنون في إثبات وجود الله وكماله، وإنما المراد بها المعاني الكلية التي يتأسس من مجموعها الإيمان الصحيح السالم من النقص والعيب في التصديق بأن الله موجود، وأنه الخالق للكون، المدبر له والمتصرف في شؤونه، والمتصف بصفات الكمال والجلال.

والأصول الكلية التي يتأسس عليها الإيمان بوجود الله وكماله متعددة، وأهمها:

الأصل الأول: أن الإيمان بالله ضرورة عقلية وفطرية:

ومعنى هذا الأصل أن الإيمان بوجود الله وربوبيته للكون ليس مجرد قضية عاطفية، لا تقوم على أسس استدلالية، وليس مجرد تجربة نفسية عرفانية، لا تستند إلى برهان موضوعي، وإنما هو حقيقة معرفية تصديقية يقينية، تنبع من غريزة باطنية، وتقوم على أسس عقلية أصيلة، وتنطلق من براهين علمية يقينية، وترتبط بمبادئ فطرية جلية، يخضع لها العقل السليم، ويقر بصحتها.

فالله تعالى قد خلق كل إنسان خلقة تقتضي الإقرار بأن له خالقا وموجدا ومدبرا، وتستوجب الإيمان بوجود الله وخلقه ومعرفته، وهي الغريزة ذاتها التي يفرق بها الإنسان بين الحق والباطل، والصواب والخطأ، والنافع والضار، والحسن والقبيح، وهي الغريزة ذاتها التي يدرك بها الإنسان بأن لكل حادث سببًا، وأن الكل أعظم من الجزء، فكل هذه الأمور قوى غريزية جعلها الله في داخل كل إنسان.

وقد أقام المؤمنون بالله أدلة كثيرة، تثبت صحة معتقدهم في وجود الله وخلقه للكون، وكل تلك الأدلة ـ كما سيأتي بيانه ـ مرتبة بمبدأ عقلي فطري ضروري، وهو مبدأ السببية، الذي يعني أن لكل حادث محدثًا، ولكل مسبب سببًا، وأنه لا يمكن وجود شيء بعد عدمه بدون أن يكون له فاعل نقله من العدم إلى الوجود.

وقد تنوعت الدلالات الوجودية التي تعتمد على هذا المبدأ، فبعضها راجع إلى أصل خلق الكون وإيجاده من العدم، وبعضها راجع إلى إتقان خلقة الكون وإحكام قوانينه بعد وجوده، وكل ذلك سيأتي له تفصيل مطول.

فإيمان المؤمنين بوجود الله يستند إلى أصول عقلية بدهية، غائرة في النفس البشرية، ومتأصلة فيها، لا يمكن الانفكاك عنها بحال.

ولأجل عمق إيمان النفس الإنسانية بمبدأ السببية وعظيم تأثيره فيها، كان الإيمان بالله تعالى أمرًا فطريًّا مطبوعًا في الكيان الإنساني، فالإنسان السوي الفطرة الذي لم يتعرض للمؤثرات الخارجية لا يجد في نفسه حاجة إلى البحث عن الدليل المثبت لوجود الله؛ لكونه يجد ذلك مستقرًّا في نفسه.

فالإيمان بوجود الله لا يختلف من حيث مبدأ الفطرية عن إيمان الناس بالمبادئ الفطرية الأخرى، كالإيمان بأن الجزء أصغر من الكل، وأن الواحد أقل من العشرة، ونحوهما.

الأصل الثاني: أن الإيمان بالله ضرورة معرفية:

ومعنى هذا الأصل أن المعرفة الإنسانية لا يمكن أن يقوم لها نظام ولا يستقيم لها قانون ولا يصلح لها حال ولا ينضبط لها استدلال إلا مع الإيمان بالله.

فلا أحد من العقلاء يعارض في أن الحياة الإنسانية لا تنتظم ولا تستقيم إلا بالمعرفة الصحيحة المنضبطة في تصوراتها ومنهج البحث والاستدلال فيها، ومتى ما وقع الخلل في التصورات المعرفية، أو في مسالك الاستدلال، ستفسد الحياة الإنسانية لا محالة، ويعتريها الشك والاضطراب، وستفسد جميع التعاملات الحياتية مع ذلك.

وإذا ثبتت أهمية انضباط المعرفة الإنسانية، وضرورة اتساق مسالك

الاستدلال فيها، فإن ذلك لا يتحقق إلا بوجود الضرورات العقلية، وسلامتها من الخدش والاضطراب؛ لكون العلوم التي يحصلها الإنسان في حياته بطريق الخبرة والتجربة والتأمل لا بد لها من أصول تستند إليها، وهي المبادئ الضرورية، فإن فسدت تلك المبادئ أو اضطربت، فسيدخل الخلل في المعارف النظرية ويدخلها الفساد، فمن المعلوم أن المعارف البشرية لا يمكن أن تكون كلها ضرورية، بحيث تكون حاصلة في النفس من غير اكتساب ولا نظر، فهذا باطل مخالف لواقع الناس.

ولا يمكن أيضًا أن تكون كلها نظرية، بحيث يكون إثبات كل المعارف البشرية عن طريق النظر والاكتساب، فيكون إثباتها عن طريق غيرها؛ لأن هذا يؤدي إلى أحد أمرين ممتنعين، وهما إما التسلسل أو الدور، والمراد بالتسلسل: هو ترتب أمور على أمور إلى غير نهاية، والمراد بالدور: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه ذلك الشيء[1].

وبيان ذلك: أن المعارف النظرية لا بد لها من مستند تستند عليه في إثبات صدقها؛ إذ هذا هو معنى كونها نظرية، وهذا المستند لا يخلو إما أن يكون نفس القضية النظرية التي يراد إثباتها، وإما أن تكون قضية أخرى.

فإن كانت هي نفسها فهو باطل؛ لأنه يؤدي إلى الدور الممتنع، وهو إثبات الشيء بنفسه، فلا بد أن يكون مستند صدق القضية النظرية قضية أخرى.

وإذا كان المستند قضية أخرى، وقد فرضنا أنها نظرية، فهي تحتاج إلى مستند آخر، وهكذا إلى غير نهاية، وهذا هو التسلسل الممتنع، ونهاية هذا عدم العلم اليقيني.

فتحصل أن المعارف البشرية لا يمكن أن تكون كلها ضرورية، ولا يمكن أن تكون كلها نظرية، فلا بد إذن من التسليم بأن بعضها ضروري وبعضها نظري.

وفي بيان ضرورة انقسام المعارف إلى هذين القسمين يقول ابن تيمية: «البرهان الذي ينال بالنظر في العلم لا بد أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية، فإن كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري؛ إذ المقدمات النظرية لو أثبتت بمقدمات نظرية دائما لزم الدور القبلي، أو التسلسل في

---

(١) انظر: تحرير القواعد المنطقية، القطب الرازي (١٤).

المؤثرات في محل له ابتداء، وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء.

فإن العلم النظري الكسبي هو ما يحصل بالنظر في مقدمات معلومة بدون النظر؛ إذ لو كانت تلك المقدمات أيضًا نظرية لتوقفت على غيرها، فيلزم تسلسل العلوم النظرية في الإنسان، والإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن، والعلم الحاصل في قلبه حادث، فلو لم يحصل في قلبه علم إلا بعد علم قبله للزم أن لا يحصل في قلبه علم ابتداء، فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدئها الله في قلبه، وغاية البرهان أن ينتهي إليها»[1].

وإذا ثبت أن المعرفة الإنسانية لا بد فيها من الاستناد إلى الضرورات العقلية التي ينتهي إليها الاستدلال، فإن ثبوت تلك الضرورات في الواقع لا يمكن تصوره إلا مع وجود المطلق؛ لكون الضروريات لا تكون إلا مطلقة، والمطلق لا يثبت إلا بالمطلق، فالنسبي لا يمكن أن يكون مستندًا لثبوت المطلق؛ لأن فاقد الشيء لا يعطيه لغيره، ولا يوجد مطلق في الوجود إلا الله تعالى، والمنكر لوجود الله لا يمكنه أن يسلم بوجود المعاني المطلقة؛ لأن كل ما يحصله بحسه وعقله الإنساني القاصر لا يكون إلا نسبيًّا.

وأما المطلقات الضرورية التي يدركها بعقله فجنسها من خلق الله وفطرته التي فطر الناس عليها، فهي أصل كل ما يحصله الإنسان من المعارف في حياته، ولولا وجود تلك المبادئ المطلقة لما استطاع الإنسان أن يبني التصورات الكلية عن الموجودات، ولما استطاع أن يصل إلى اليقين في معارفه.

فثبت أن وجود الله والإيمان بخلقه للكون هو الأساس الأولي الذي تقوم عليه المعرفة الإنسانية، والضمانة التي لا استقرار للنظام المعرفي ولا انضباط له إلا بوجودها، ولا يمكن للمرء أن يسلم من التناقض المعرفي إلا به.

الأصل الثالث: أن الإيمان بالله ضرورة نفسية:

ومعنى هذا الأصل: أن الإنسان لا يمكن أن تستقر نفسه، وتهدأ روحه، إلا مع الإيمان بوجود الله، الأول الذي لا شيء قبله، والآخر الذي لا شيء بعده.

---

(١) درء تعارض النقل والعقل (٣/ ٣٠٩).

ووجه ذلك: أن كل إنسان لا بد أن يكون مريدا قاصدا، ولا يمكن أن يخلو من الإرادة والقصد بحال، بل خلوه من هذه الخاصية محال، لكون الشعور والإرادة من لوازم الحقيقة الإنسانية، فلا يتصور أن يوجد إنسان لا إرادة له البتة.

والإرادة والقصد لا تتصور إلا مع وجود متعلق مراد ومقصود، ولكن المرادات لا تخلو من حالين: إما أن تكون مرادات لغيرها، وإما أن تكون مرادات لذاتها، ولا بد للإرادة الإنسانية أن تنتهي في تعلقها إلى مراد لذاته؛ لأن تعلقها بشيء مراد لغيره يجعلها في قلق مستمر وبحث دائم وتطلب مؤبد للمنتهى الذي تنبع منه كل المرادات والتعلقات.

وإذا ثبت ذلك فإنه لا يمكن أن يكون المخلوق مرادا لذاته؛ لأن وجوده ليس من ذاته، فقد كان معدوما ثم وجد، وسيلحقه العدم بعد وجوده، فلم يبق إلا أن المراد لذاته يجب أن يكون قديمًا مستقلًّا في وجوده عن غيره، مستغنيًا بنفسه غير محتاج لغيره، ولا يوجد من يتصف بذلك إلا الله تعالى، فدل على أن الإيمان بوجود الله ضرورة نفسية للإنسان.

وفي بيان هذه الحقيقة يقول ابن تيمية: «النفس لا تخلو عن الشعور والإرادة، بل هذا الخلو ممتنع فيها، فإن الشعور والإرادة من لوازم حقيقتها، ولا يتصور أن تكون النفس إلا شاعرةً مريدةً...

ولهذا ذكر ﷺ أن أصدق الأسماء حارث وهمام[1]، وهي حيوان، وكل حيوان متحرك بالإرادة، فلا بد لها من حركة إرادية، وإذا كان كذلك، فلا بد لكل مريد من مراد، والمراد إما أن يكون مرادًا لنفسه أو لغيره، والمراد لغيره لا بد أن ينتهي إلى مراد لنفسه، فيمتنع أن تكون جميع المرادات مرادات لغيرها، فإن هذا تسلسل في العلل الغائية، وهو ممتنع، كامتناع التسلسل في العلل الفاعلية، بل أولى.

وإذا كان لا بد للإنسان من مراد لنفسه، فهذا هو الإله الذي يألهه القلب، فإذًا لا بد لكل عبد من إله، فعلم أن العبد مفطور على أن يحب إلهه»[2].

---

(١) أخرجه أبو داود في السنن، رقم (٤٩٥١).

(٢) درء تعارض النقل والعقل (٨/ ٤٦٤ ـ ٤٦٥).

الأصل الرابع: أن الإيمان بالله ضرورة أخلاقية اجتماعية:

ومعنى هذا الأصل: أن الناس لا يمكن أن يقيموا لأنفسهم نظامًا أخلاقيًّا صالحًا لضبط السلوك الإنساني وتسيير حياتهم في الأرض إلا مع الإيمان بوجود الله.

فلا أحد من العقلاء يعارض في أن الأخلاق مكوِّن ضروري من مكونات الحياة الإنسانية، وأنه لا يمكن أن تقوم الحياة، ولا تستقيم مسيرتها، إلا بالأخلاق الصالحة، فالإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يملك نظامًا كاملًا واضحًا عن الأخلاق، بل إن أقوى ما يتميز به الإنسان عن البهيمة مبدأ طلب الصلاح والبحث عن الكمال والاستقامة، وذلك كله إنما يكون بالأفعال الأخلاقية.

والمنظومة الأخلاقية هي القوة الروحية الكبرى التي استطاعت أن تعلو بالإنسان عن مرتبة البهيمية إلى مستوى أعلى وأرقى في التعامل والتصرف في الحياة، فكل التصرفات الإنسانية الحياتية مبنية على الأخلاق، فالبيع والشراء، والصدقة، والزواج، والصداقة، والاشتراك في الأعمال، وتداول الأخبار وتناقلها، والأخذ والإعطاء، وغيرها، مرتبطة بطبيعة الأخلاق التي تهمين على حياة الإنسانية، فلا حياة للإنسان بلا أخلاق، ومتى ما اختفت الأخلاق من حياة الإنسان، أو اضطرب نظامها، فإن ذلك مؤذن بفساد الحياة الإنسانية كلها.

وإذا ثبت أن النظام الأخلاقي أمر ضروري في حياة الإنسان، ومكوِّن جوهري من مكوناته، فإن هذا النظام لا يمكن أن يكون إلا مع الإيمان بوجود الله، وقد خصصنا لبيان ذلك مبحثًا خاصًّا في هذا البحث سيأتي بيانه.

وحاصل ما فيه أن المبادئ الأخلاقية لا بد أن تكون متصفة بالإطلاق والثبات، بحيث تكون معتبرة في كل زمان ومكان، ولا يصح دخول النسبية فيها؛ لأن دخول النسبية فيها يؤدي إلى ضياع الصواب والخطأ، وينتهي إلى المساواة بين الصالح والفاسد، ويغلق الأبواب أمام كل دعوات الإصلاح وحركات التطوير الأخلاقي للشعوب، ويفتح الأبواب مشرعة أمام المفسدين ليفعلوا ما شاؤوا، بحجة أن لكل فرد أو مجتمع أخلاقًا تخصه، بل إنها تؤدي إلى مستويات متردية من الأخلاق، فمع النسبية لا يجد المرء مسوغًا لمنع أقبح فعل يمكن أن يقع في الوجود.

وإذا ثبت أن الأخلاق لا بد أن تقوم على مبادئ مطلقة وقوانين ثابتة، وأن قيامها على النسبية يؤدي بها إلى الفساد، فإن الوصول إلى المبادئ المطلقة لا يمكن أن يكون إلا مع الإيمان بالله تعالى؛ ولا يمكن للعقل الإنساني المنكر لوجود الله أن يصل إليها البتة؛ لأن البلوغ إلى الإطلاق والثبات الشامل لكل زمان ومكان يشترط فيه شرطان: **الأول**: تمام العلم بكل شيء، **والثاني**: تمام التجرد من كل الأهواء والأغراض والتحزبات، والعقل الإنساني لا يمكنه أن يتصف بذلك؛ لكون الإنسان قاصرًا في علمه وتجرده، فلا بد أن يعتمد على غيره في البلوغ إلى مرحلة الإطلاق.

فإذا أنكر الملحد وجود الله، فقد أغلق كل الطرق الموصلة إليه، فلا يمكنه في الحالة هذه أن يؤمن بالمبادئ المطلقة، وأما المؤمن بوجود الله وخلقه للكون، فإن الأمر في حاله بين، فهو يؤمن بأن الله مطلق في علمه وكامل في عدله، وبالتالي فإنه سبحانه هو أساس الإطلاق في الكون ومصدر العدل فيه.

الأصل الخامس: أن الله تعالى متصف بالكمال المطلق:

ومعنى هذا الأصل: أن المؤمن كما أنه يؤمن بأن الله موجود، وأنه الخالق للكون، فإنه يؤمن مع ذلك بأن الله متصف بالكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه، فالمؤمن يعلم أن الكمال ثابت لله، بل الثابت له أقصى ما يمكن من الكمال[(١)].

فحياة الله كاملة من كل وجه، وكمالها يستلزم نفي الموت عنه والنوم والسِّنة، وعلم الله كامل من كل وجه، وكماله يستلزم نفي الجهل عنه والنسيان والغفلة، وقدرة الله كاملة من كل وجه، وكمالها يستلزم نفي العجز والضعف عنه، وهكذا الحال في كل صفات الكمال الإلٰهي.

ومن مجموع هذه الكمالات يتحقق الكمال المطلق لله تعالى، فالكمال المطلق عبارة عن اجتماع صفات الكمال كلها في ذات واحدة، وانتفاء صفات النقص عنها، فهو إذن نتيجة اجتماع أنواع الكمالات وانتفاء جنس النقص.

وهناك تلازم ضروري بين الإيمان بوجود الله وبين الإيمان بثبوت الكمال

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/ ٧١).

المطلق له، فكل من آمن بوجود الله، فإنه يلزمه أن يؤمن بالكمال المطلق له، وشعور المؤمن بثبوت الكمال المطلق لله لا يختلف عن شعوره بوجود الله وربوبيته للكون، فهما متلازمان في عقله وفطرته، يقول ابن تيمية: «هذا المعنى ـ ثبوت الكمال لله ـ مستقر في فطر الناس، بل هم مفطورون عليه، فإنهم كما أنهم مفطورون على الإقرار بالخالق، فإنهم مفطورون على أنه أجل وأكبر وأعلى وأعلم وأعظم وأكمل من كل شيء»[1]، وكل من آمن بالله وبربوبيته للكون ثم لم يؤمن بثبوت الكمال له، فإنه سيكون متناقضًا لا محالة؛ لكونه فصل بين متلازمات ضرورية.

وأما الأصول التي تدل على ثبوت الكمال المطلق لله، فهي متعددة الجوانب والاتجاهات، تتضافر فيما بينها في الدلالة والبيان.

ومنها: أن كمال الله تعالى من ذاته لا من أحد سواه، فإنه سبحانه مستغن عن كل شيء، وكل شيء مفتقر إليه، فما له من الكمال لا يمكن إذن أن يكون من غيره، وإنما هو من ذاته فقط، وما كان من ذاته فهو ملازم له، فذاته قديمة الوجود، فكماله لا بد أن يكون قديم الوجود لا ينفك عن ذاته[2].

ومنها: أن الله تعالى خالق الوجود كله بضخامته وتنوعه واتساعه، والخلق يستلزم كمال الحياة؛ إذ يستحيل وجود الخلق العظيم بدون الحياة، ويستلزم أيضًا كمال العلم؛ إذ يستحيل وجود هذا الخلق العظيم المتقن الجاري على سنن مستقيمة مع الجهل أو نقص العلم، ويستلزم أيضًا كمال الإرادة؛ إذ يستحيل وجود هذا الكون العظيم في وقت محدد وصفة محددة ونظام محدد مع عدم الإرادة والقصد، ويستلزم أيضًا كمال القدرة؛ إذ يستحيل انتقال الكون العظيم من العدم إلى الوجود بغير قدرة وقوة توجب ذلك، ويستلزم كمال الحكمة؛ إذ يستحيل أن يكون ما نشهده في الكون من خير وجمال ودقة وانتظام ووضع لكل شيء في موضعه من غير أن يكون ذلك ناتجا عن حكمة بالغة.

واجتماع هذه الصفات في ذات يستلزم ثبوت سائر الكمالات؛ لأنها أصول الكمال وأساسه، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن القيم: «وخلقه تعالى لهم

---

(١) المرجع السابق (٦/ ٧٢).

(٢) انظر: المرجع السابق (٦/ ٧١، ٧٧).

متضمن لكمال قدرته وإرادته وعلمه وحكمته وحياته، وذلك يستلزم لسائر صفات كماله ونعوت جلاله»[1].

وقد دل القرآن في نصوص كثيرة على ثبوت الكمال المطلق لله تعالى بطرق متعددة، ومن ذلك: إثبات المثل الأعلى لله تعالى، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [النحل: ٦٠]، والمراد بالمثل الأعلى: الصفات العليا، والكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه[2].

ومن ذلك إثبات الحمد لله تعالى في آيات كثيرة جدًّا، ومن أعظم أسباب استحقاق الله الحمد ثبوت الكمال له، فالله تعالى يحمد على ما اتصف به سبحانه من الكمال والجلال والجمال، كما يحمد على ما أنعم به من النعم والخيرات[3].

ومع إيمان المؤمنين بثبوت الكمال المطلق لله تعالى، فإنهم يؤمنون أيضًا بأن الكمال الذي يجب لله تعالى هو الكمال الممكن الوجود، وأما الممتنع فليس من الكمال الاتصاف به؛ لأنه في الحقيقة ليس بشيء، ولا يمكن تحققه في الواقع، فعدم وجوده ليس نقصا، فلا يكون انتفاؤه منافيا للكمال[4].

وكذلك يؤمنون بأن كمال أفعال الله متعلق بحكمته البالغة التي لا يعلمها إلا هو، فانتفاء بعض الأفعال في وقت من الأوقات، أو في حال من الأحوال، لعدم تعلق الحكمة بها ليس نقصا، بل هو الكمال عينه، فمعلوم في العقل أن مجرد فعل من الأفعال لا يكون محققا للكمال، وإنما لا بد من توافقه مع طبيعة الحال والواقع وانسجامه مع الحكمة[5]، وفي توضيح هذه الحقيقة يقول ابن القيم: «القدرة إن لم يكن معها حكمة، بل كان القادر يفعل ما يريده بلا نظر في العاقبة، ولا حكمة محمودة يطلبها بإرادته، ويقصدها بفعله، كان فعله فسادًا، كصاحب شهوات الغي والظلم، الذي يفعل بقوته ما يريده من شهوات الغي في

---

(١) بدائع الفوائد (٤/ ١٥٤٤).

(٢) انظر: معالم التنزيل، البغوي (٣/ ٧٣)، وزاد المسير، ابن الجوزي (٤/ ٤٥٩)، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٢/ ٥٧٥).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/ ٨٤).

(٤) انظر: المرجع السابق (٦/ ١٠٧).

(٥) انظر: المرجع السابق (١/ ١٠٧).

بطنه وفرجه ومن ظلم الناس، فإن هذا وإن كان له قوة وعزة، لكن لما لم يقترن بها حكمة كان ذلك معونة على شره وفساده.

وكذلك العلم كماله أن يقترن به الحكمة، وإلا فالعالم الذي لا يريد ما تقتضيه الحكمة وتوجبه، بل يريد ما يهواه سيفه غاوٍ، وعلمه عون له على الشر والفساد، هذا إذا كان عالِمًا قادرًا مريدًا له إرادة من غير حكمة، وإن قدر أنه لا إرادة له فهذا أولًا ممتنع من الحي، فإن وجود الشعور بدون حب ولا بغض ولا إرادة ممتنع، كوجود إرادة بدون الشعور...

والمقصود أَن العلم والقدرة المجردين عن الحكمة لا يحصل بهما الكمال والصلاح، وإنما يحصل ذلك بالحكمة معها، واسمه سبحانه (الحكيم) يتضمن حكمته في خلقه وأَمره في إرادته الدينية الكونية، وهو حكيم في كل ما خلقه وأَمر به»[1].

ومقتضى هذا التقرير أن المؤمن لا ينظر إلى الكمال الإلٰهي إلا بمنظار التضافر بين صفات الكمال كلها، بخلاف غيره من الناقدين للأديان، فإنهم لم يدركوا هذه الحقيقة، فأخذوا ينظرون إلى الكمال الإلٰهي بنظرة التفرقة والانفصال بين صفات الكمال، فوقعوا في مشكلات معرفية كبيرة، سيأتي بيان أهمها في أثناء المبحث الثاني.

الأصل السادس: أن الكمال الإلٰهي يستحيل على المخلوق الإحاطة به:

ومعنى هذا الأصل: أن المؤمنين مع إيمانهم بثبوت الكمال المطلق لله، فإنهم في الوقت نفسه يؤمنون بأنه يتعذر عليهم الإحاطة بما ثبت لخالقهم من كمال وجلال.

وإيمانهم بهذه الحقيقة ليس قضية عاطفية أو تسليمية مجردة، وإنما هو قائم على أصول وجودية وعقلية يقينية، توجب عليهم الإقرار بالعجز عن العلم بكمال الله وقدرته، **ومن تلك الأصول**:

الأول: أن الناس لم يدركوا ذات الله تعالى، ولم يعرفوا حقيقتها، فكيف يمكنهم أن يعرفوا ما يتعلق بها من الكمال والجلال؟! فمن المعلوم في العقل أن

---

(١) طريق الهجرتين (١/ ٢٣٣).

العلم بالصفات تابع للعلم بالذات، فإذا كنا لا نعلم حقيقة ذات الله، فإننا بالضرورة لا نستطيع أن نعلم حقيقة صفات الله وكنهها[1].

الثاني: أن الناس لم يستطيعوا إدراك تفاصيل الكون، وعجزوا عن الإحاطة بمكوناته المتسعة، وقد تواترت مقالات العلماء التجريبيين وغيرهم في الإقرار بأن الكون ما زال مليئًا بالأسرار والألغاز، وأن الإنسان مع تطوره الكبير لم يدرك إلا قدرًا ضئيلًا جدًّا منه[2].

فإذا عجز الناس عن الإحاطة بالكون الذي هو فعل من أفعال الله، فكيف يمكنهم أن يحيطوا علما بالخالق وبكماله وجلاله؟! فعجزهم عن البلوغ إلى ذلك أشد وأبعد وأظهر في بدائه العقول.

الثالث: أن الشخص لا يستطيع أن يحيط بكل العلوم الإنسانية، ولا يقدر على إدراكها، وإنما يعتمد في كثير من تفاصيل حياته على التسليم لأقوال الخبراء والعلماء، ويأخذ بذلك وهو مطمئن النفس ساكن القلب، ويعد العقلاء سلوكه هذا متوافقًا مع العقل، ومتسقًا مع الفطرة والواقع الإنساني.

ولو أن شخصًا قصد إلى الخروج عن هذا النهج، وقرر أن لا يأخذ بشيء في حياته إلا إذا علم بنفسه تفاصيل كل ما يتعلق به، لكان خارجًا عن نهج العقلاء، داخلًا في مسالك الجنون والسفسطة.

فإذا كان هذا هو حال المخلوق مع علم المخلوقين أمثاله، فكيف يمكن أن يكون حاله مع علم الله وكماله وحكمته؟! فإنه لا محالة سيكون أكثر عجزًا عن إدراك تفاصيله، وأبعد عن الإحاطة بحكمته، وسيكون تطلبه لذلك أكثر جنونًا، وأعمق في أودية السفسطة السحيقة[3].

إن مثل من يعترض على علم الله وحكمته في الكون ويتطلب العلم بها كمثل رجل قرر أن لا يسلم بأخذ شيء في حياته إلا بعد أن يعلم بكل تفاصيله المتعلقة به، فمرض، فلما ذهب به أبناؤه إلى الطبيب قال له: لن آخذ بأي وصفة

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/ ١٢٨).
(٢) انظر: الفصل الثاني، من الباب الثاني، عند الحديث عن نقد النزعة العلموية.
(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/ ١٢٨)، وحقيقة التأويل، المعلمي - ضمن آثاره الكاملة - (٦/ ٢٦).

طبية تذكرها لي حتى أعلم بكل التفاصيل التي انطلقت منها في وصفك لها، فذكر له الطبيب أن طلبه هذا غير مقبول في العقل ومناف لطبيعة العلم الإنساني الخاضع للتخصصات، فرفض الانصياع لقوله وخرج من عنده، فلما قرب أبناؤه له السيارة، رفض أن يركبها حتى يعلم بكل التفاصيل التي شكلت على وفقها، فذكر له أبناؤه أن هذا غير معقول؛ لكون ذلك يتطلب وقتًا وجهدًا لا يمكن توفره في ساعتهم، فرفض قبول تبريرهم وذهب إلى بيته ماشيًا، فلما أراد الدخول توقف، وقال: لا يمكن أن أدخل البيت حتى أعلم بكل التفاصيل التي بني على وفقها، فذكر لها أبناؤه أن ذلك متعذر في حالتهم التي هم عليها، فرفض قبول قولهم وجلس تحت الشجرة، فلما قدم له أبناؤه الطعام والشراب، رفض أن يأكل منه شيئًا حتى يعلم بكل التفاصيل المتعلقة بذلك الطعام والشراب، فذكر له أبناؤه أن تحصيل ذلك متعذر في حالتهم، فرفض قبول تبريرهم وبقي جائعًا!

لا جرم أن هذا الرجل خارج عن مسالك العقلاء، وغارق في متاهات الجنون والغباء، ولن تكون نهاية حياته إلا إلى الفساد والفناء.

ومقتضى هذا التقرير أنه لا يصح في العقل ولا في المنطق أن يعترض الإنسان على أفعال الله وتدبيره للكون، ولا يحق له أن يجعل نفسه مضادًا لله تعالى، وإنما غاية ما يمكن له فعله أن يتساءل عن أفعال الله، فإن عجز عن فهمها أو إدراك حكمتها فإنه يجب عليه التسليم والإذعان لخالقه سبحانه.

وقد تفنن علماء الإسلام في مناقشة هذه القضية وتجليتها للعقل، ومن أولئك: ابن القيم، حيث يقول: «لعلك أن تقول: ما حكمة هذا النبات المبثوث في الصحاري والقفار والجبال التي لا أنيس بها ولا ساكن، وتظن أنه فضلة لا حاجة إليه ولا فائدة في خلقه؟!

وهذا مقدار عقلك ونهاية علمك، فكم لباريه وخالقه فيه من حكمة وآية، من طعم وحش وطير ودواب، مساكنها حيث لا تراها، تحت الأرض وفوقها، فذلك بمنزلة مائدة نصبها الله لهذه الطيور والدواب، تتناول منها كفايتها ويبقى الباقي، كما يبقى الرزق الواسع الفاضل عن الضيف لسعة رب الطعام وغناه التام وكثرة إنعامه»[1].

---

(١) مفتاح دار السعادة (١/ ٣٢٣).

فهذه الأصول الستة هي من أهم الأصول الكلية الإيمانية التي يقوم عليها الإيمان بوجود الله، والتصديق بكماله المطلق، ويستند إليها خضوع المؤمن لربه وخالقه، وبظهورها ينجلي بأن الإيمان بالله تعالى ليس تصديقًا قلبيًّا مجردًا، ولا هو مجرد عاطفة نفسية، وإنما هو رؤية حياتية واضحة متكاملة، قائمة على أصول وجودية وعقلية وفطرية قطعية بينة.

ولا يحق لأي أحد يعترض على إيمان المؤمنين بربهم أن يغفل عن تلك الأصول، أو يتعامى عنها، ويجب على كل مؤمن يقصد إلى محاورة الناقدين للأديان استحضارها وإظهارها، وبيان مستنداتها في كل مراحل الحوار ومشاهده، فظهورها كفيل بحل المشكلات الكثيرة التي يوردها الناقدون، وفك الشبهات العديدة التي يتمسكون بها، كما سيأتي بيانه في المبحث الآتي.

إمكان الاستدلال العقلي على وجود الله ونقض الأقوال المعارضة لذلك:

انكشف لنا من استعراض الأصول السابقة التي يقوم عليها الإيمان بالله وكماله أن إيمان المؤمنين بوجود الله واعتقادهم الجازم بخلقه للكون، وثبوت الكمال له، ليس قضية جزئية مفردة وليس حالة تسليمية محضة، وليس هو مجرد تجربة نفسية عاطفية خاصة بالفرد، ولا هو قائم على مجرد الاعتماد على عجز المخالف عن الإبطال، وليس فيه توسل بالمجهول، فإن المؤمنين لا يقولون: إن العلم عجز عن تفسير الكون فنحن نفترض وجود الله؛ لتغطية ذلك العجز، وإنما يقولون: إن الإيمان بالله وكماله قضية حياتية مركبة من مكونات كثيرة متضافرة فيما بينها، يقوم منهج الاستدلال والإثبات فيها على أسس عقلية وفطرية ضرورية، ويستند إلى مبادئ وجودية واجتماعية متنوعة.

فالمؤمنون ينطلقون من أن كل ما يتعلق بوجود الله وكماله لا يمكن إثباته عن طريق الإدراك الحسي المباشر؛ لأن الله تعالى وجلّ لم يره أحد في الدنيا، وإنما الاعتماد الكلي في إثبات وجوده سبحانه وإثبات أصول الكمالات له على العقل السليم والفطرة المستقيمة، ثم ما جاء به الخبر الصادق عن طريق الأنبياء في توسيع البيان عن كمالاته سبحانه.

والاقتصار في إثبات وجود الله على الدليل العقلي، والاستناد إلى الدليل الخبري في معرفة التفاصيل المتعلقة بالذات الإلٰهية، لا يعد خارجًا عن نسق

المعرفة الإنسانية، بل هو جار على المنهج الصحيح في تحصيلها وبنائها، فمن المعلوم أن الإنسان لا يمكنه أن يدرك كل الموجودات بالحس المباشر، وإنما يدرك بعضها فقط، فالموجودات بالنسبة للإنسان نوعان: موجودات محسوسة، وموجودات غائبة عن حسه، وهي التي تسمى: الغيبيات، والموجودات الغيبية متفرعة إلى **قسمين**:

الأول: غيب لا يمكن للإنسان أن يصل إليه بقدراته العقلية؛ لانقطاع كل السبل الموصلة إليه، فهذا النوع من الغيبيات إن لم يوجد خبر يدل عليه، فإنه لا يصح إثباته، ومن أمثلة هذا النوع: ما في الجنة من نعيم، وما في النار من عذاب، وما في يوم القيامة من أهوال، وغيرها، فهذه الغيبيات لو لم يرد فيها الخبر الصادق عن الرسول ﷺ فإنه لا يمكننا العلم بها.

الثاني: غيب يمكن للإنسان أن يصل إليه بقدراته العقلية، وهو يشمل كل الأمور الغائبة عن الحس التي لها آثار في الوجود، فيستدل العقل بالآثار على وجود أصل تلك الموجودات، وقد يتعرف على كثير من تفاصيلها.

وهذه المنهجية في تحصيل العلم بالموجودات ليست خاصة بالقضايا الدينية، بل هي منهجية شاملة لكل أصناف المعرفة الإنسانية، وهو طريق شامل لجميع المعارف التي يتعامل بها البشر في حياتهم، يقول البروفيسور أ. ي. مانديز في بيان أهمية الاستدلال العقلي المعتمد على الحواس وضرورته في بناء المعرفة الإنسانية: «إن الحقائق التي توصلنا إلى معرفتها لا تنحصر في الحقائق الحسية، فهناك حقائق أخرى كثيرة لم نتعرف عليها مباشرة، ولكننا عثرنا عليها على كل حال، ووسيلتنا هي الاستنباط»[1]، ويقول أيضًا: «إن حقائق الكون لا يدرك بالحواس منها غير القليل، فكيف يمكن أن نعرف شيئًا عن الكثير الآخر... هناك وسيلة، وهي الاستنباط أو التعليل، وكلاهما طريق فكري، نبتدئ به بواسطة حقائق معلومة، حتى ننتهي بنظرية: إن الشيء الفلاني يوجد هنا، ولم نشاهده مطلقًا»[2].

وفي بيان حقيقة هذا المنهج والإشارة إلى أهميته يذكر الغزالي أن

---

(١) الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٤٧).

(٢) المرجع السابق (٤٧).

الموجودات «منقسمة إلى محسوسة، وإلى معلومة بالاستدلال لا تباشر ذاته بشيء من الحواس، فالمحسوسات هي المدركات بالحواس الخمس كالألوان، ويتبعها معرفة الأشكال والمقادير، وذلك بحاسة البصر، وكالأصوات بالسمع، وكالطعوم بالذوق، والروائح بالشم، والخشونة والملاسة، واللين والصلابة، والبرودة والحرارة، والرطوبة واليبوسة بحاسة اللمس، فهذه الأمور ولواحقها تباشر بالحس؛ أي: تتعلق بها القوة المدركة من الحواس في ذاتها.

ومنها: ما يعلم وجوده ويستدل عليه بآثاره ولا تدركه الحواس الخمس: السمع والبصر والشم والذوق واللمس، ولا تناله، ومثاله هذه الحواس نفسها، فإن معنى أي واحدة منها هي القوة المدركة، والقوة المدركة لا تحس بحاسة من الحواس، ولا يدركها الخيال أيضًا.

وكذلك القدرة والعلم والإرادة، بل الخوف والخجل والعشق والغضب، وسائر هذه الصفات نعرفها من غيرنا معرفة يقينية بنوع من الاستدلال لا بتعلق شيء من حواسنا بها»[1].

وبناء على التقرير السابق فإن الأمور الموجودة في الخارج ثلاثة أنواع:

الأول: أمور يمكن العلم بها عن طريق الحس المباشر، وتسمى: المحسوسات.

الثاني: أمور لا يمكن العلم بها بالحس المباشر، ولكن يمكن العلم بها بالقياس إلى المحسوسات عن طريق العقل، وتسمى: المعقولات.

الثالث: أمور لا يمكن العلم بها بالحس المباشر، ولا يمكن العلم بها بالقياس إلى المحسوسات، وليس من سبيل للعلم بها إلا الخبر الصادق، وتسمى: المسموعات[2].

وكل ما يتعلق في علمنا بالوجود الإلٰهي من ثبوت الكمالات له يندرج ضمن النوع الثاني والثالث، فتحصل مما سبق أن الإيمان بوجود الله وكماله قائم على الدلالات العقلية الإثباتية، التي تنطلق في إثبات نتائجها على المقدمات اليقينية الثابتة بالضرورة الحسية أو غيرها من الضرورات.

---

(١) معيار العلم (٩٠).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية (٢/ ٣٢٦).

فالمؤمنون بالله تعالى وكماله ينطلقون من العلم الإثباتي، وليس من العلم المنفي، فهم لا يقولون: إنا لم نجد دليلًا يعارض وجود الله فآمنا به، ولا يقولون: إن المخالفين لنا لم يثبتوا بطلان ما نؤمن به فلهذا نتمسك به، ولا يتوسلون إلى إثبات صحة إيمانهم بالاعتماد على المجهول، وإنما ينطلقون في بناء إيمانهم على الأدلة الإثباتية التقريرية الوجودية، فسواء وجد المخالف أو لم يوجد، وسواء اعترض المخالف أو لم يعترض، فكل ذلك لا علاقة له بدلالة الأدلة العقلية التي يقيمها المؤمنون على صحة إيمانهم بالوجود الإلٰهي وكماله.

والتقرير السابق يؤكد أن أدلة وجود الله ليست أدلة عقلية محضة، وإنما هي أدلة مركبة من مواد مختلفة، بعضها مواد مأخوذة من الحس، وبعضها مواد مأخوذ من العقل، فهي أدلة عقلية حسية معا، وسيأتي في أثناء البحث الإشارة إلى تلك المواد المختلفة.

وبهذا يتأكد أن الإيمان بالله تعالى ليس مجرد قضية عاطفية نفسية، وإنما هو من حيث الأصل قضية عقلية برهانية، تقوم على العقل وتنطلق من المبادئ الفطرية الضرورية.

فالإيمان بالله تعالى ليس قسيمًا للاستدلال العقلي، وليس مقابلًا له، وإنما هما حقيقتان متلازمتان، فالعقل الضروري يدل على الإيمان بوجود الله، والإيمان بوجوده تعالى قائم على الدليل العقلي ومتداخل معه.

فحقيقة الإيمان بالله إذن ترجع إلى الجزم اليقيني المبني على الأدلة العقلية الضرورية، وليس إلى مجرد الجزم العاطفي الخالي من الدليل البرهاني.

وقد حرص كثير من الملاحدة على تحريف حقيقة الإيمان، فجعلوا حقيقته راجعة إلى مجرد التصديق بالغيب الخالي من الدليل، وصيروه مقابلًا للاستدلال العقلي، وتعاملوا معه على أنه مجرد اعتقاد من غير دليل، يقول برتراند رسل: «العقيدة هي اعتقاد راسخ في شيء لا يوجد عليه دليل، عندما يوجد الدليل لا يتحدث أحد عن الاعتقاد»[1]، ويقول ريتشارد دوكنز: «الاعتقاد العلمي مبني على دليل قابل للفحص أمام العامة، أما الإيمان الديني فلا ينقصه الدليل فقط،

---

(١) برتراند رسل ـ مختارات من أفضل ما كتب ـ (٣٦)، والكتاب قدم له برتراند رسل ذاته.

بل إن استقلاله عن الدليل هو مصدره، ويقر بذلك بملء فمه»[1]، ويقول جوليان باغيني: «إن حال الاعتقاد الديني والإلحادي مختلف تمامًا، فالاعتقاد الديني وحده يتطلب الإيمان؛ لأنه وحده يدعي وجود كيانات لا نملك عليها دليلًا قويًّا للاعتقاد بوجودها»[2].

وهذا الوصف مجرد حكم اعتباطي لا يقوم على دليل ولا يستند إلى برهان، وهو مخالف لما هو معلوم ضرورة من حال المؤمنين والمسلمين منهم خصوصًا، فقد امتلأت مؤلفاتهم من الأدلة العقلية الدالة على وجود الله، وكونهم لا يرون صحتها ـ مع أنها ضرورية ـ لا يسوغ لهم تحريف معنى الإيمان، ولا يسوغ لهم أن يتقولوا على المؤمنين ويدعوا بأنهم يؤمنون بالله بغير دليل عقلي.

إن مثل هذا الحكم يعد جرأة في الحكم على الناس، ويقوم على مغالطة «معيارية الذات» التي تعني أن الإنسان يجعل نفسه مقياسا يحكم به على الآخرين في تصوراتهم، وميزانًا ينسب من خلاله أقوال وتصورات إلى الناس لا يقولون بها.

وقد أحسن جون هوت حين بين مقدار المجازفة في دعوى الملاحدة عن حقيقة الإيمان، فقال: «إن غرابًا واحدًا أبيض كافٍ لإثبات أن ليس كل الغربان سوداء، ولذلك، فمن المؤكد أن وجود عدد لا نهائي من المؤمنين يرفضون تعريف الملحدين الجدد الساذج للإيمان كافٍ للتشكيك في مدى انطباق تحليلاتهم النقدية على فئة كبيرة جدًّا من المؤمنين»[3].

الاستدلال العقلي على وجود الله في الفكر الغربي:

ومع ظهور هذا الأمر ـ أعني دلالة العقل على ضرورة وجود الله ـ واستقراره في الفكر الإسلامي، إلا أنه ظهرت في الفكر الغربي تيارات مؤمنة بوجود الله، ولكنها تنكر إمكان الاستدلال العقلي على وجوده وعلى إثبات الكمال له سبحانه، وقد بدت بوادر هذه النزعة منذ العصور الوسطى، ومن أشهر

---

(١) أقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (١٣٣).

(٢) المرجع السابق (١٣٤).

(٣) العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (٢٨)، وانظر مناقشة لهذه الدعوى في الكتاب نفسه (٢٧ ـ ٢٩).

من قرر ذلك الفيلسوف الإنجليزي وليم أوكام (ت١٣٥٠م)، فإنه ذهب إلى أن اللاهوت لا مجال فيه للبرهنة العقلية، وإنما هو قائم على التسليم للخبر فقط[1]، ثم اتسعت رقعة تلك التيارات وتشعبت مآخذها كثيرا.

وقد ذكر البروفيسور جوسيفس ايفرت أنه لم يكن في القرن الثامن عشر أي فيلسوف مشهور لم يكن يدافع عن البرهان العقلي على جود الله، ولكن الأمور تغيرت في القرن التاسع عشر، وأضحى الاستدلال على وجود الله بالدليل العقلي ضعيفًا جدًّا، وقال: «الميل في الفلسفة ابتداء من القرن الثامن عشر إلى نفي البراهين العقلية على وجود الله أصبح منتشرًا أكثر فأكثر»[2].

ثم تحدث عن تطورات هذه الظاهرة، فذكر أنه بعد أن كان لا يسمح في الجامعات لأي دكتور أن يعترض على الاستدلال العقلي لوجود الله، وأن أي أحد يعترض على ذلك قد يفصل من الجامعة، فقد انعكس الحال تمام الانعكاس، فلا تكاد تجد في الجامعات من يعتمد على الدليل العقلي لوجود الله، وأضحى عددا قليلا جدا[3].

وترجع أهم المؤثرات في تشكل هذه الظاهرة إلى **ثلاثة أسباب رئيسة**:

الأول: طبيعة العقائد الكنسية المناقضة للعقل والمتضمنة لأمور كثيرة متناقضة مع المبادئ الضرورية، فلم يجد عدد من المؤمنين بدا من أن ينكروا إمكان الاستدلال العقلي على القضايا الدينية.

الثاني: انتشار التفكير التجريبي وتوغله في العقل الغربي، فأدى ذلك إلى إضعاف الاستدلال العقلي على الغيبيات وتهشيم كثير من مستنداته، كما سبق بيانه.

الثالث: قوة الفلاسفة المعارضين للاعتماد على العقل في الاستدلال على الغيبيات، ومن أشهرهم الفيلسوف الألماني كانت، فقد أثار اعتراضات عديدة على جميع الأدلة العقلية على وجود الله، ولم يستطع كثير من المفكرين الغربيين التخلص من إلزاماتها[4].

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي (١/ ٢٥٤).

(٢) الله كبرهان على وجود الله (٣٥).

(٣) انظر: المرجع السابق (٣٧).

(٤) انظر: الله كبرهان على جود الله، جوسيفس ايفرت (٣٥).

فنتيجة لهذه الأسباب أضحى الاستدلال العقلي على وجود الله وعلى إثبات كماله وعلى أصول العقائد الدينية غير مقبول عند كثير من المؤمنين بوجود الله تعالى وبصحة الأديان في الفكر الغربي الحديث، وقد انقسم المتبنون لهذا الموقف إلى تيارات كثيرة وأشكال متنوعة، **ومن أهم نماذجها**:

النموذج الأول: المؤمنون من أتباع المذهب الحسي التجريبي.

النموذج الثاني: أتباع المدرسة النقدية «كانت وأتباعه».

النموذج الثالث: أتباع المدرسة الحدسية «برجسون وأتباعه».

النموذج الرابع: باسكال ورهانه الإيماني.

أما النموذج الأول: وهو المؤمنون من أتباع المذهب الحسي التجريبي:

فإن أصل فكرة المذهب الحسي تستلزم إنكار وجود الله وكل الغيبيات الدينية؛ لكونها تحصر طرق المعرفة الإنسانية في الحس فقط، وتلك الأمور ليست مما يدركه الحس، إلا أن بعض الحسيين بقي مؤمنًا بوجود الله تعالى ومصدقًا بالإيمان بالأديان.

ومن أشهر أولئك: الفيلسوف الإنجليزي جون لوك، فإنه مع كونه من أقوى من تبنى المذهب التجريبي وكتب فيه وأصل له، إلا أنه بقي مؤمنًا بوجود الله، ولكنه أبطل كل الأدلة العقلية التي يقوم عليها الإيمان بوجود الله، وجعله قائما على الحدس والوجدان الداخلي فقط[(١)].

ومن أولئك الحسيين: زكي نجيب، فإنه حين تبنى مذهب الوضعية المنطقية ـ وهو اتجاه حسي غالٍ جدًّا ـ أنكر اطرادًا مع أصول مذهبه الميتافيزيقا بكل صورها، وحكم عليها باللغو والهراء، وهذا يقتضي إنكار وجود الله وكل القضايا الدينية، ولكنه مع ذلك لم يصرح بإنكار وجود الله، وإنما قسم الميتافيزيقا إلى قسمين: الميتافيزيقا الدينية، والميتافيزيقا الفلسفية، وحكم على الدينية منهما بالقبول؛ لكونها في نظره قائمة على الوجدان النفسي، وليست قائمة على البرهان العقلي، وادعى أن مدار التسليم فيها على تصديق صاحب الرسالة، وليس على البرهان العقلي[(٢)].

---

(١) انظر: جون لوك إمام الفلسفة التجريبية، راوية عبد المنعم عباس (٩٨).

(٢) انظر: موقف من الميتافيزيقا، زكي نجيب (٩).

فزكي نجيب يجعل الإيمان بجميع مكونات الدين عبارة عن شعور وجداني باطني مجرد عن الدلائل العقلية والأسس البرهانية، وإنما هو تجربة نفسية داخلية فحسب[١]، ويقول: «ففي الدين الإدراك إيماني وليس برهانيًّا، إن قيل لك هنا: إن الله موجود، ففي إمكانك أن تصدق وتؤمن من غير أن تطلب برهانًا على ذلك، هذا إيمان، هكذا في الفن والأدب، تُعطى لوحة أو قصيدة، ففي مثل لمعة البرق تتعلق بها أو تنفر منها»[٢].

ثم يحكم على دين الإسلام بناء على رؤيته بحكم عام فيقول: «لم يكن هناك برهان واحد على فكرة واحدة فيما نزل به القرآن الكريم؛ لأنه لا حاجة إلى ذلك»[٣].

ولكن هذا التفسير من أتباع المذهب الحسي للإيمان بالله غير صحيح، ولا ينفعهم في الخروج من المأزق الذي أوقعهم فيه مذهبهم الفلسفي الخاطئ، ويتبين ذلك بأمور:

• **الأمر الأول**: أن تفسيرهم ذلك يوقعهم في التناقض المنهجي؛ وذلك أن أصل فكرة مذهبهم يوجب إنكار كل ما لا يدركه الحس، والحدس/ الوجدان ليس ذا طبيعة حسية، وإنما هو ذو طبيعة روحية، بل هو في كثير من صوره نوع من الوهم والخيال، فكيف يصح له الإقرار بإثباته وتأثيره مع أنه ليس مما يمكن أن يدرك بالحس؟!

• **الأمر الثاني**: أنهم لا يمكنهم الاستدلال على صحة دعواهم من أن الإيمان بالله قائم على الحدس/ الوجدان، فإنهم إن اعتمدوا في ذلك على الحس بطل ادعاؤهم أن الحدس/ الوجدان مصدر مستقل في إثبات الإيمان بالله، ولزمهم جميع اللوازم المترتبة على أصل فكرة مذهبهم الحسي، وإن ادعوا أن الحدس/ الوجدان مصدر مستقل في إثبات الوجود الإلٰهي، ففضلا عما في هذا الادعاء من المناقضة لأصل فكرة مذهبهم، فهم في الوقت نفسه لم يقدموا دليلا يدل على صحة دعواهم؛ ولهذا تراهم دائما يعرضون عن تقديم الأدلة على قولهم، ويقتصرون على شرحه فقط.

---

(١) انظر: حصاد السنين، زكي نجيب (١٩٤).

(٢) طريقنا إلى الحرية، زكي نجيب (١٣٤).

(٣) المرجع السابق (١٣٦).

• **الأمر الثالث**: أن تفسيرهم للإيمان بالله وجعل وجوده قائمًا على الحدس والوجدان الداخلي فيه إضعاف شديد لجانب الدين، وهتك فظيع لبنيانه الظاهر للعيان، فدين الإسلام ممتلئة نصوصه بالأدلة العقلية، وفيها دعوة ظاهرة لاستعمال العقل والتنبيه على ضرورة إعماله، وكلام علماء المسلمين مليء بالاستدلالات العقلية البينة على كثير من الأصول الدينية، ولكن أتباع المذهب الحسي يتنكرون لذلك الواقع كله، ويجعلون الإيمان مجرد شعور نفسي داخلي!

وكان الواجب عليهم بدل أن يغيروا من حقيقة الإيمان ويتنكروا لأصوله ومستنداته لأجل أصلهم الفلسفي الخاطئ أن يراجعوا أصولهم، ويعيدوا النظر فيها، ومحاكمتها إلى لوازمها الباطلة.

وأما النموذج الثاني: وهو كانت ومدرسته النقدية:

فإن كانت يعد من أشهر الذين أنكروا إمكان الاستدلال العقلي على الوجود الإلٰهي، فبناءً على أصله الفلسفي الذي انتهى فيه إلى أن العقل لا يستطيع أن يعمل إلا في الدوائر التي يوصلها إليه الحس فقط، وليس في مقدوره أن يتجاوزها إلى غيرها البتة، وأن الحس لا يدرك إلا ظواهر الأشياء فقط، وقرر بأن المعرفة الإنسانية لا تتعلق إلا بظواهر الأمور فحسب، واستحدث نتيجة لذلك تفريقه المشهور الذي يميز بين الأشياء في ذواتها والأشياء في ظواهرها.

وانتهى من هذا الأصل إلى أن كل موضوعات الميتافيزيقا لا يمكن الاستدلال عليها بالعقل، لكونها ليست داخلة في نظام الظواهر الحسية التي يمكن أن يعمل فيها العقل، ولا يستطيع الحس نقلها إليه.

ولأجل هذه المنهجية انتقد كانت جميع الأدلة العقلية التي يستدل بها المؤمنون على وجود الله، وعقد فصلًا خاصًا لمناقشتها، وقام بتزييفها جميعًا، وشن عليها هجومًا عنيفًا؛ بحجة أنها تقصد إلى الاستدلال على أمور خارجة عن نظام العقل الإنساني، وزعم أن تلك الأدلة ينتقل فيها المؤمنون في استدلالهم من الأمور الحسية إلى الأمور غير الحسية، وهذا الانتقال من الأمور الباطلة في أصوله الفلسفية[1].

---

(١) انظر: نقد العقل المجرد (٦٤٤ ـ ٦٧٩)، وانظر أيضًا: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٣٢١)، =

وبهذه الطريقة حكم كانت على جهود المؤمنين في الاستدلال العقلي على وجود الله على مر التاريخ الإنساني بالفساد والزيف والعبث، وفي بيان نتيجة مذهبه يقول: «إذا كان على قانون السببية الصحيح بصورة تجريبية أن يقودنا إلى الكائن الأصلي، فعندئذ سيكون من المتوجب على هذا الكائن أن ينتمي إلى سلسلة مواضيع الخبرة، وسيكون في هذه الحالة كجميع الظاهرات مشروطا بالذات»[١].

ثم استحدث دليلًا جديدًا على وجود الله، وهو دليل الأخلاق، وادعى أن هذا الدليل هو المسلك الوحيد الذي يمكن من خلاله إثبات الوجود الإلٰهي، وأنه الطريق الوحيد الذي يمكن للمؤمنين الاعتماد عليه في تثبيت إيمانهم ضد هجمات التشكيك والنقد.

وقد لخص كانت موقفه في جملة واحدة قال فيها: «إذن فما أستمسك به هو هذا: إن جميع المحاولات التي تستهدف استعمالًا تأمليا محضا للعقل، وذلك فيما يتعلق باللاهوت، هي محاولات عديمة الجدوى كليًّا، وهي أصلًا باطلة فارغة، بينما إن مبادئ استعمالها الطبيعي لا تستطيع أبدًا أن تقودنا إلى أي لاهوت، وهكذا فإننا ما لم نعتمد على القوانين الأخلاقية أو نسترشد بها، فإنه لا يمكن أن يكون هناك أي لاهوت للعقل»[٢].

وقبل أن نبين الخلل المنهجي الذي وقع فيه كانت في دعواه بأن العقل لا يمكنه أن يدل على وجود الله، لا بد من التنبيه على أن كانت لا ينكر وجود الميتافيزيقا، ولا يدعو إلى التخلي عنها، بل هو مؤمن بها، ومصدق بوجودها، ويرى أنها علم ضروري لا يمكن للإنسان الاستغناء عنه[٣]، وغاية النقد الذي وجهه كانت إلى الميتافيزيقا راجع إلى طبيعة بنائها، ومسلك الاستدلال عليها،

= وتاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٢٧٦)، وإمانويل كنت، عبد الرحمٰن بدوي (٣٢٨ ـ ٣٤١)، وكانت أوالفلسفة النقدية، زكريا إبراهيم (١١٤ ـ ١٣١)، وكنط وفلسفته النظرية، محمود فهمي زيدان (٣٢٥ ـ ٣٣٦).

(١) نقد العقل المجرد، كانت (٦٩٧).

(٢) المرجع السابق (٦٩٦).

(٣) انظر: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، محمود رجب (١٣، ٢٣)، والمدخل إلى الميتافيزيقا، إمام عبد الفتاح إمام (٢٠).

وليس إلى ذاتها وماهيتها، فهو يريد بناء الميتافيزيقا بطريقة صحيحة، ولا يقصد إلى هدمها وإزالتها، وهذا ما يدل عليه عنوان مؤلفه الشهير: «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما».

ومع ذلك، فإن طريقته التي سلكها في نقد الاستدلال على الميتافيزيقا واستدلاله البديل عنها غير مستقيم، وغير صالح للاعتماد عليه.

أما أولًا: فلأنه قائم على مصادرة لا دليل عليها، فإنه ادعى أن دلالة مبدأ السببية محصورة في الأمور الحسية فقط، وأنه لا يمكن أن يدل على الحقائق الغيبية، وهذا الادعاء فضلا عن أنه مجرد دعوى لا دليل عليها، فهو في حقيقته استدلال بمحل النزاع مع المؤمنين الذين يعتقدون إمكان دلالة العقل على وجود الله؛ إذ هو يبطل حجج المؤمنين العقلية بالدعوى نفسها التي يدعيها ضدهم.

وأما ثانيًا: فلأن كانت لم يستطع أن يبني مذهبه بطريقة متماسكة مستقيمة، فإنه حين أراد الجمع بين رأي الحسيين في أن المعرفة الإنسانية كلها ناتجة عن الحس مع اعتقاده بأن العقل الإنساني له أثر عميق في تأسيس المعرفة، اضطر إلى التفريق بين الأشياء في ذواتها والأشياء في ظواهرها، ولكن هذا التفريق أوقعه في تناقضات عديدة، **ومن تلك التناقضات:**

* **التناقض الأول**: أنه أثبت الأشياء في ذواتها ثم نفى العلم بها، وجعل العلم متعلقًا بظواهرها، فكيف تثبت ظواهر الشيء إلا بناءً على الشيء ذاته؟! فإذا كان الشيء في ذاته لا يمكن أن يدرك، فكيف نثبت ظواهره؟! وفي بيان هذا الوجه يقول يوسف كرم عن كانت: «يقول: إننا لا نعرف سوى الظواهر؛ أي: انفعالاتنا بالأشياء، فأية فائدة تعود إذن من الأشياء إذا كان تأثيرها لا يدل عليها؟! وما الظاهرة إن لم تكن ظهور الشيء؟!»[1].

* **التناقض الثاني**: أنه يقول: إنه لا يعرف عن الأشياء في ذواتها شيئًا، ثم هو يحلل طبيعة العقل ويزعم أنه يعرفه تمام المعرفة![2].

* **التناقض الثالث**: أنه قال عن عالم الأشياء في ذواتها: إنه مجهول لنا

---

(١) العقل والوجود، يوسف كرم (٩٤).

(٢) انظر: المرجع السابق، الصفحة نفسها.

تمامًا، ومع هذا يذكر أن هذا العالم مختلف عن عالم الأشياء في ظواهرها! فقد وصف إذن عالم الأشياء في ذاتها بوصفين متناقضين، وهما: الأول: أنه مجهول لنا، ولا يمكن لنا إدراكه، والثاني: أنه مختلف عن عالم الظواهر، فإذا كان لا يعلم عنه شيئًا، فكيف حكم بأنه مختلف عن الظواهر؟![1].

* **التناقض الرابع**: أنه جعل عالم الأشياء في ذاتها علة للظواهر، مع أنه لا يعلم عنه شيئًا![2].

وأما ثالثًا: فلأن المعاني الأخلاقية التي استدل بها كانت على الميتافيزيقا لا تختلف عن المبادئ العقلية في طبيعتها، فهي ليست ذات طبيعة حسية[3]، فيكف يصح لكانت أن يستدل بالمعاني الأخلاقية على وجود الله، ويمتنع عن الاستدلال بالمعاني العقلية، وهي لا تختلف عنها في طبيعتها الوجودية؟![4].

وأما رابعًا: فلأن استدلال كانت بالواجب الأخلاقي على الميتافيزيقا/ وجود الله، هو في حقيقته استدلال عقلي؛ لكونه يمضي فيه من فكرة الواجب إلى حرية الإرادة الإنسانية؛ لأن تحقيق الفعل الواجب لا يتصور إلا مع وجود الحرية، فإذا لم يكن للإنسان حرية فإنه لا يتصور منه أن يقوم بالواجب، ثم يمضي من إثبات حرية الإرادة إلى إثبات خلود النفس؛ لكون الإنسان لا يمكن أن يبلغ الكمال الأخلاقي في هذه الحياة، فلا بد له من حياة أخرى، وهذا الأمر يستوجب خلود النفس.

وأما الإيمان بوجود الله فقد بناه كانت على أن السعادة يجب أن تكون مصاحبة للفضيلة الأخلاقية، ولكن العلاقة بين الأمرين ـ السعادة والفضيلة ـ ليست علاقة تحليلية، بحيث تتضمن إحداهما الأخرى، وإنما هي علاقة تركيبية، فلا بد لها من علة توجب ذلك الترابط، ولا يكون ذلك إلا بافتراض وجود الله.

وطريقة الاستدلال هذه راجعة في حقيقتها إلى التأمل العقلي والربط السببي بين الأمور، وهكذا يرجع الدليل الأخلاقي عند كانت إلى الدليل العقلي الذي

---

(١) انظر: نظرية المعرفة والموقف الطبيعي، فؤاد زكريا (٦٤)، وكانت أو الفلسفة النقدية، زكريا إبراهيم (١٠٤).

(٢) انظر: كنط وفلسفته النظرية، محمود فهمي زيدان (٢٤٩).

(٣) انظر: الأخلاق النظرية، عبد الرحمن بدوي (٢٤).

(٤) انظر: العقل والوجود، يوسف كرم (١٠١).

أنكره، وينطلق من مبادئه التي زعم أنها لا يمكن أن تدل على وجود الله[1].

وأما النموذج الثالث: وهو برجسون وحدسه المنهجي:

فمن الفلاسفة المعاصرين الذين أنكروا إمكان الاستدلال العقلي على وجود الله: الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون، فقد هالته النهايات الفظيعة التي انتهى إليها المذهب المادي في الفكر الغربي، والنتائج الخطيرة لذلك المذهب على حياة الناس وأخلاقهم، فقام بثورة عارمة ضد المذهب المادي، فشن هجومًا قويًا عليه، وقصد إلى تقديم منهج معرفي بديل عن المنهج المعرفي الذي أنتجه المذهب المادي القاتل[2].

ومن أجل البلوغ إلى ذلك قسم برجسون طرق المعرفة إلى طريقين أساسيين: **أما الأول**: فهو الطريق الذي يدور حول الشيء وينظر إليه من زواياه الخارجية، **وأما الثاني**: فهو الطريق الذي ينفذ إلى صميم الشيء ويسبر أغواره ويصل إلى الحقيقة النهائية المطلقة له.

وادعى أن الطريق الأول هو الذي يسير عليه العلم وسائر أنواع الفلسفات، وهو يعتمد على العقل والتجربة، وهما طريقان كثيرًا الخطأ والزلل، وأن الطريق الثاني هو مسلك أهل التحقيق والتوفيق، وهو المسلك الذي تسير فيه المتيافيزيقا، ويعتمد على الحواس والبصيرة الكامنة في داخل الإنسان، ويحذر برجسون كثيرًا من الخلط بين الطريقين ويخوف من آثاره[3].

وفي بيان برجسون لمنهجه يقول: «إن ما هو مطلق ـ غيبي ـ لا يمكن أن ينكشف لنا إلا عن طريق الحدس، وأما كل ما عداه فهو وليد التحليل، ونحن نطلق هنا الحدس على تلك المشاركة الوجدانية، التي بمقتضاها ننفذ إلى باطن أي موضوع»[4].

---

(١) انظر: العقل والوجود، يوسف كرم (١٠٢)، وقصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، نديم الجسر (١٧٢).

(٢) انظر: قصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب (٥٦٠ ـ ٥٦٥)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (٤٤٩).

(٣) انظر: مدخل إلى الميتافيزيقا، برجستون ـ طبع ضمن كتاب تاريخ الفكر الفلسفي ـ محمد أبو ريان (٤/ ٤٢٧)، وانظر: مدخل إلى الميتافيزيقا، إمام عبد الفتاح إمام (١٩٢).

(٤) برجسون، ـ نصوص مختارة ـ (٢٢٧).

ونتيجة لهذه الرؤية أنكر برجسون جميع الأدلة التي يستدل بها المؤمنون على وجود الله بحجة أنها لا توصل إلى الحقيقة؛ لكونها قائمة على العقل، ودعا في إثبات وجود الله إلى الاعتماد على الحدس والتجربة النفسية الداخلية، وذكر أن التجربة الصوفية الوجدانية هي السبيل الوحيد لحل مشكلة الاستدلال على وجود الله(١).

وقد تعرضت نظرية برجسون في الحدس النفسي لنقد عنيف من أطياف مختلفة من الفلاسفة، وأثاروا حول رؤيته اعتراضات علمية متنوعة، ومن أهم ما يدل على اضطراب رؤيته ودخول الخلل فيها **الأمور التالية**:

- **الأمر الأول**: أن برجسون لم يقم الدليل على صحة رؤيته، وإنما طغى عليه الاعتماد على التوسع في شرحها وكثرة التمثيل عليها بعبارات منمقة، وقد لاحظ عدد من الدارسين على برجسون هذه الملاحظة، وفي بيانها يقول برتراند رسل عن برجسون: «لم يقدم أسبابا لآرائه، بل يعول على جاذبيتها الملازمة لها، وعلى سحر أسلوب رائع، وهو مثل المعلنين؛ يعتمد على البيان المثير المتنوع، وعلى الشرح الظاهري لكثير من الوقائع الغامضة، وتشكل التشبيهات والاستعارات بوجه خاص جزءً كبيرًا للغاية من العملية التي يزكي بها آراءه للقارئ، وعدد التشبيهات عن الحياة التي توجد في أعماله يتخطى عددها عند أي شاعر معروف لي»(٢).

- **الأمر الثاني**: أن برجسون اعتمد في التقليل من أهمية العقل في القضايا الميتافيزيقية على كثرة أخطاء الخائضين فيها، ومن ثم انتهى إلى أنه لا طريق للخروج من هذه المشكلة إلا بالاعتماد على الحدس النفسي، ولكن الحدس النفسي أيضًا لا يسلم من الأخطاء، فإن ما يقوم بالأفراد من المعاني والأفكار لا ضابط له البتة، فهو في الحقيقة لم يقدم بديلا مختلفا وسالما مما انتقده على الدليل العقلي.

وفي وصف خطأ برجسون في هذه القضية يقول ول ديورانت بعد أن أوضح إجحافه للعقل وغلوه في تقديس الحدس والبصيرة: «إن برجسون بفعله هذا كمن

---

(١) انظر: المرجع السابق (٢٠٥ ـ ٢٠٧).

(٢) تاريخ الفلسفة الغربية (٣/ ٤٤٩).

يصحح أوهام الشباب بخرافات الطفولة»[1].

• **الأمر الثالث**: أنه مع تعويل برجسون الكلي على الحدس النفسي والبصيرة الداخلية للإنسان في قضايا الميتافيزيقا، إلا أنه لم يقدم مفهوما منضبطا للحدس، فقد اختلف مفهوم الحس عنده في عدد من مؤلفاته، فهو في بعضها يجعل الحدس ضربا من المعرفة الباطنية النفسية، وفي بعضها يجعله ضربا من التعاطف العقلي، وفي بعضها يذكر غير ذلك، وقد لاحظ عدد من الدارسين أن مفهوم الحدس عند برجسون يتصف بالغموض والاضطراب[2].

وقد حاول أحد الدارسين ـ وهو الدكتور زكريا إبراهيم ـ إثبات أن الحدس عند برجسون لا يخرج عن الاستدلال العقلي، وأنه عنده ليس مجرد تجربة روحية، وإنما هو عيان عقلي يتابع الذهن فيه تموجات الواقع[3]، ويقول بعد توسع في توضيح معنى الحدس عند برجسون وجمعٍ لأقواله المختلفة: «وبهذا قد يكون في استطاعتنا أن نقول: إن المنهج الحدسي هو عود إلى تلك التجربة الحية المباشرة التي يتم فيها التجاوب والتوافق بين العقل والواقع»[4].

وإذا صح هذا التفسير، فإن برجسون ليس من المخالفين في إمكان الاستدلال العقلي على وجود الله، وإنما ينكر بعض صور الاستدلال العقلي الخاطئة في نظره.

• **الأمر الرابع**: أن طريقة برجسون في الاستدلال على الموضوعات الميتافيزيقية بالحدس النفسي تبطل هذا العلم، وتحوله إلى شعور نفسي لا يمكن نقله إلى الآخرين ولا إقامة الأدلة عليه، فتتحول الموضوعات الميتافيزيقية إلى مجرد إحساس أبكم لا يقبل النقل ولا المحاجة عنه، فهو لا يتخلف عن الإحساس بالألم الداخلي، وستكون تلك الموضوعات نسبية محضة، وكيانات خاصة منعزلة كل تجربة عن الأخرى[5].

---

(١) قصة الفلسفة (٥٦٨)، وانظر: تاريخ الفلسفة الغربية، رسل (٣/ ٤٥٤).

(٢) انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة (١١٤).

(٣) انظر: برجسون (٥٣).

(٤) المرجع السابق (٥٥).

(٥) انظر: مدخل إلى الميتافيزيقا، إمام عبد الفتاح إمام (١٩٤).

النموذج الرابع: باسكال ورهانه الإيماني:

ومـمن تبنى القول بعدم إمكان الاستدلال العقلي على وجود الله العالم والفيلسوف الفرنسي بليز باسكال (١٦٦٢م)، فإنه ذهب إلى أن الإيمان بوجود الله لا يصح أن يبنى على الأدلة العقلية لوعورتها وصعوبتها وبعدها عن الاستقامة، فلا يمكن أن تؤثر إلا في عدد قليل من الناس، وتوصل إلى أن الإيمان بالله يجب أن يقوم على الإحساس والوجدان الباطني[(١)]، وكان يقول: «إن القلب هو الذي يستشعر الله، لا العقل، هذا هو الإيمان، الله محسوس للقلب لا للعقل»[(٢)].

وقد انتدب نفسه للدفاع عن الدين والتصدي للمعترضين عليه من الملاحدة وغيرهم، وفي سياق محاجته لهم أتى ببرهانه الإيماني الشهير؛ ليدلل به على ضرورة الإيمان بوجود الله، ويبطل به موقف الملاحدة.

وهو رهان لا يقوم على الاستدلال العقلي على صحة الأديان والإيمان بالله، وإنما يقوم على الاستدلال بالمنفعة، حيث يجعل قضية الإيمان مسألة مكسب وخسارة، وليست مسألة معرفة وبرهان.

ويقوم الرهان الباسكالي على أنه ليس هناك إلا واحد من فرضين لا ثالث لهما: إما أن يكون الله موجودًا، وإما أن يكون غير موجود، والإنسان في كِلا الفرضين ليس له إلا واحد من خيارين: إما القبول والإيمان، وإما الإنكار والجحود، وعلى هذا فالأحوال **أربعة**:

الحال الأولى: أن يكون الله موجودًا ويؤمن الإنسان به ويعمل بالدين، فيكون رابحًا وفائزًا فوزًا كبيرًا.

الحال الثانية: أن يكون الله موجودا ولا يؤمن الإنسان به ولا يعمل بالدين، فيكون خاسرا خسرانا كبيرا.

الحال الثالثة: أن يكون الله غير موجود ويؤمن الإنسان بوجود الله ويعمل بالدين، فلا يكون خاسرًا ولا كاسبًا.

---

(١) انظر: باسكال، نجيب بلدي (١٥٤)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (٩٣).

(٢) مدخل إلى الميتافيزيقا، إمام عبد الفتاح إمام (٢١٤).

الحال الرابعة: أن يكون الله غير موجود ولا يؤمن الإنسان بوجود الله ولا يعمل بالدين، فلا يكون خاسرًا ولا كاسبًا.

وبالموازنة بين هذه الأحوال نكتشف أن الحال الأحوط للإنسان والأسلم والأنفع لمستقبله ومصيره هو الحال الأولى، وبهذا توصل باسكال إلى أن الإيمان بوجود الله ضرورة نفعية ملحة[١].

ورهان باسكال هذا شبيه بموقف أبي العلاء المعري الذي ذكره في أبياته المشهورة[٢]:

قال المنجم والطبيب كلاهما:	لا تحشر الأجساد قلت: إليكما
إن صح قولكما فلست بخاسر	أو صح قولي فالخسار عليكما

ولكن الطريقة التي ارتضاها باسكال في طبيعة الاستدلال على وجود الله غير صحيحة، ورهانه الذي أقام عليه مجادلته للملاحدة في الإلزام بالإيمان بالله هزيل، وقد تناوله نتيجة لضعفه الملاحدة من جهات عديدة، وانثالوا عليه نقدا ونقضا[٣]، وبيان ما في موقف باسكال من خلل يتبين بالأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أن باسكال كان متأثرا بشكل كبير بطبيعة العقائد الكنسية، فإنه كان من المؤمنين بالمسيحية جدًّا[٤]، وهي متضمنة لعقائد متعددة لا تتسق مع العقل وقوانينه، فلم يجد مخرجًا يخلصه من ذلك المأزق إلا الادعاء بأن العقائد الدينية لا يستدل عليها بالعقل، وإنما بالرهان النفعي المصلحي، وقد لاحظ بعض الدارسين لفكر باسكال هذا التأثير، وأكد أن سبب اعتقاده بأن الإيمان ليس قضية عقلية استدلالية برهانية وانتقاله إلى كونها قضية نفعية مبنية على الكسب والخسارة كان نتيجة لتأثير العقائد المسيحية عليه[٥].

• **الأمر الثاني**: أن موقف باسكال فيه إضعاف شديد لحقيقة الإيمان بالله، وفيه تحريف لطبيعته ومقوماته، فبناءً على رهانه تحولت حقيقة الإيمان من كونها

---

(١) انظر: باسكال، نجيب بلدي (١٥٧ ـ ١٥٨).
(٢) انظر: لزوم ما يلزم، المعري (٢/ ٢٤٩).
(٣) انظر: تحقيق ما للإلحاد من مقولة، محمد المزوغي (٢١٢).
(٤) انظر: باسكال، نجيب بلدي (١٥٥).
(٥) انظر: المرجع السابق (١٥٧).

قضية عقلية تقوم على مبادئ ضرورية إلى مجرد كونها قضية متاجرة ومغامرة قائمة على الربح والخسارة!

وهذا انحراف شديد عن النهج المستقيم، فالإيمان بالله ليس موقفا يقامر عليه الإنسان وفق معادلة الاحتمال بين الكسب والخسارة، وإنما هو حق وصدق، وحقيقة وجودية، قائمة على أصول عقلية ضرورية وبراهين يقينية، تدفع الإنسان نحو اليقين والاقتناع بالتسليم لله، والاندفاع نحو الخضوع له، وطلب مرضاته بارتياح وسعادة وحب.

إن تحول الإيمان بالله إلى مسألة مقامرة ربحية نفعية يكدر علاقة الإنسان بالله، وينحرف بها نحو المعاني المادية القبيحة، فإيمان المؤمن بالله تعالى وعبادته له قائمة على التصديق والتسليم والحب والإجلال والتعظيم والمراقبة للخالق سبحانه، وليس على مجرد الخسارة والكسب، ولكن رهان باسكال يحول العلاقة مع الله إلى مسألة تجارية، تتبع الربح والخسارة فقط.

ولو أن باسكال جعل رهانه دليلًا إلحاقيًا للأدلة العقلية والفطرية على وجود الله، وتابعا لها، ومعضدًا لمدلولها، لكان الأمر مقبولًا، ولكنه جعل رهانه المبني على المقامرة والربح والخسارة الدليل الأساسي للإيمان بوجود الله، وزيف كل الأدلة الأخرى، فتحولت طبيعة الإيمان بالله من قضية تصديقية برهانية يقينية إلى قضية مقامرة مبنية على الربح والخسارة.

وقد أحسن الأستاذ أبو عبد الرحمٰن بن عقيل الظاهري حين جعل دليل باسكال من الأدلة التبعية التي يمكن الاستفادة منها، وسماه: «برهان الحيطة والبخت»، وبين أنه ليس من الأدلة الأصول المؤسسة، وإنما هو من المعضدات التابعة[١].

• **الأمر الثالث**: أن رهان باسكال قائم على مقدمات مضمرة لا يقوم الاستدلال برهانه إلا عليها، ومع ذلك فهو لم يستدل عليها ولم يثبت صدقها، وبالتالي فلن يكون ملزمًا للمنكرين لوجود الله.

فرهانه مبني على أن الله أنزل دينا إلى الناس، وأنه يعاقب المسيء ويثيب المحسن، وهو قد جعل هذه المقدمة مندرجة ضمن رهانه، ومع ذلك لم يثبت

---

(١) انظر: لن تلحد، أبو عبد الرحمٰن بن عقيل الظاهري (١٠١).

صدقها، ولا يمكنه أن يثبت ذلك إلا بإثبات وجود الله تعالى، فرهان باسكال واقع في الدور الاستدلالي، وهذا عيب قادح في أي دليل.

وفي ختام مناقشة ما ذهب إليه باسكال لا بد من الإشارة إلى أن بعض الدارسين ذهب إلى أن باسكال لم يكن يقصد أن الإيمان بالله تعالى لا يمكن أن يقام على العقل، وإنما قصد برهانه أن يبطل ما ذهب إليه الملاحدة، فأراد أن يقول لهم: إنكم تخاطرون بكل شيء، وتبنون حياتهم ومستقبلكم على أمور متوهمة لا تملكون عليها دليلًا، فلو قمنا بالموازنات بين الاحتمالات المطروحة لكان الإيمان بالله أولى من عدم الإيمان به[1].

ولكن هذا التقرير لا يدل عليه كلام باسكال، فطريقة بنائه لرهانه تدل على أنه يرى أن العقل ليس طريقًا صالحًا للإيمان بالله تعالى، وأن ما قدمه من طريقة في الاستدلال هو المسلك السليم كما بينا ذلك في أول الحديث، وهذا ما فهمه عدد من الدارسين لمذهبه.

---

(١) انظر: الوجه الحقيقي للإلحاد، رافي زكراياس (١٧٠).

المبحث الثاني

أصول اعتراضات الناقدين للأديان على وجود الله وكماله

سبق التنبيه في أول الفصل على أن الاعتراضات التي يوردها الناقدون للأديان على الوجود الإلٰهي منقسمة إلى **قسمين**:

الأول: الاعتراضات التي يشككون بها في الوجود الإلٰهي ابتداءً.

والثاني: الاعتراضات التي يشككون بها في صحة الأدلة التي يوردها المؤمنون في إثبات وجود الله.

ولأجل أن يكون البحث متسقًا في مساراته، ومنظمًا في فقراته، فإنا سنفرد لكل قسم منهما مقامًا خاصًا، وعلى هذا فالمبحث الثاني سيكون متفرعًا إلى **مقامين**:

المقام الأول

الاعتراضات التي أثارها الناقدون للأديان على وجود الإلٰه وكماله

لم يأل الناقدون للأديان جهدًا في محاولة جمع كل ما يمكنهم من الاعتراضات والأسئلة التي يرون فيها تشكيكًا في وجود الله أو دليلًا لهم في إنكار خلقه للكون واستحقاقه للعبادة، وإحداث الارتياب في ذلك كله.

وهذه الاعتراضات متنوعة في متعلقاتها واتجاهاتها، فبعضها متعلق بالعلم الإلٰهي، وبعضها متعلق بالحكمة الإلٰهية، وبعضها متعلق بالرحمة الإلٰهية، وبعضها متعلق بالعدل الإلٰهي، وبعضها متعلق بالقدرة الإلٰهية، وبعضها متعلق بطبيعة الوجود الإلٰهي وعلاقته بالكون، وسنركز على أكثر تلك الاعتراضات تداولًا وانتشارًا في الأوساط الفكرية، وهي ترجع في مجملها إلى **أربعة عشر اعتراضًا وتفصليها فيما يلي**:

الاعتراض الأول: أن الوجود الإلٰهي لا يمكن إثباته بالمنهج العلمي:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الطريق الوحيد المأمون الذي يمكن من خلاله إثبات الأشياء أو نفيها في الخارج هو المنهج العلمي التجريبي، الذي يسلكه العلماء التجريبيون في بحوثهم ودراساتهم، وفي بيان هذا المعنى يقول برتراند رسل: «إن الذي يعجز العلم عن اكتشافه لا يستطيع البشر معرفته»[1]، ويقول جي. ي. مورلاند ـ أحد المعاصرين الغلاة في العلم ـ: «العلم وحده عقلاني، العلم وحده يحقق الحق، كل شيء آخر مجرد عقيدة ورأي... إذا كان

(١) العلم والدين (٢٤٣).

هناك شيء لا يمكن قيامه أو اختباره بالطريقة العلمية فلا يمكن أن يكون صحيحًا أو عقلانيا»[١].

والوجود الإلٰهي لا يمكن إثباته بالطريق العلمي التجريبي، وبالتالي فإنه لا يصح الإيمان بوجوده ولا التسليم بخلقه للكون، وفي التعبير عن هذه النتيجة يقول بوجين سكون ـ عالم في المركز القومي للتعليم العلمي ـ: «لا يمكن أن نضع إلٰهًا كليًّا في أنبوب اختبار»[٢]، وكتب قبله استيوارت مِل مقالًا بعنوان: «الإيمان بالله والدين المنزل»، قال فيه: «إن الله لا مكان له في العالم الحديث؛ نظرًا لعدم قدرة الإنسان على إخضاع فكرة الألوهية للتجربة»[٣].

وهذا الاعتراض لا يملّ الملاحدة المعاصرون من تكراره في حواراتهم مع المؤمنين، فتراهم في كل لحظة وحين يصرخون بأنا لا نؤمن إلا بما يدل عليه العلم التجريبي، ولا نصدق إلا بالشيء الذي يمكن اختباره في المعمل، والإلٰه لا يمكن فعل ذلك معه، فلا يوجد دليل على إثبات وجوده.

وهو نابع من الغلو في تقديس المنهج العلمي، والاعتقاد بأنه يجب الاستغناء به في كل شؤون الحياة، بل إنه قائم على سوء فهم لحقيقة المذهب التجريبي ذاته.

وقد سبق في أثناء البحث نقض دعوى الغلاة في العلم بشكل مفصل، وأثبتنا أن المغالين في تقديس العلم يتعذر عليهم إقامة الدليل على صحة دعواهم، وأنه يستحيل الاقتصار على المنهج التجريبي المحض في إقامة الحياة الإنسانية الراشدة، وإثبات أن هناك مجالات متعددة من العلوم الدقيقة خارجة عن نطاق التجريب[٤].

وأثبتنا أيضًا أن النزعة العلموية قائمة على القفز الحكمي، فإن طبيعة المنهج العلمي عند التحقيق والتدقيق تقتضي أنه لا يثبت ولا ينفى ما لا يمكن إخضاعه للاختبار والتجريب، لكون هذه الأمور خارجة عن نطاقه الذي يمكن أن

---

(١) القضية الخالق، لي ستروبل (٩٤).

(٢) المرجع السابق (٢٣).

(٣) الإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (٢٠٦).

(٤) انظر: الفصل الثاني، من الباب الثاني، عند الحديث عن نقد النزعة العلموية.

يعمل فيه، وأصول القضايا الدينية ليست مما يمكن إخضاعه للاختبار، والمنهجية العلمية الصحيحة تقتضي أن لا يُحكم عليها من خلال المنهج العلمي التجريبي بإثبات ولا نفي؛ لكونها خارجة عن نطاقه.

يقول ستيفن جاي جولد: «العلم لا يمكنه بأساليبه المشروعة أن يتخذ قرارات فاصلة في قضية وجود الله فنحن لا نؤكدها ولا ننكرها، ولكن بصفتنا علماء لا يمكننا التعليق عليها أصلًا»[1]، وتؤكد الأكاديمية الأمريكية الوطنية للعلوم المعنى ذاته فتقول: «العلم هو وسيلة للمعرفة عن العالم الطبيعي، وهو قاصر على تفسير العالم الطبيعي من خلال الأسباب الطبيعية، لذلك لا يمكن للعلم أن يقول أي شيء عما هو فوق طبيعي، فمسألة وجود الله أو عدم وجوده هي أمر يقف العلم تجاهها على الحياد»[2].

ولكن المعتمدين على ذلك الاعتراض يتجاوزون الحدود المنهجية فينتهون إلى الحكم على أمور لا يمكن لمستندهم أن يصل إليها.

ومما يزيد الأمر وضوحًا أن هناك فرقًا بين الوجود الإلٰهي وبين أدلة الوجود الإلٰهي، فالمؤمنون بالله لا ينازعون في أن العلم التجريبي لا يدرك حقيقة الوجود الإلٰهي، ولم يدع أحدهم منهم إمكان البلوغ إلى ذلك، وإنما يذكرون دائمًا أن العلم التجريبي يثبت أدلة متعددة دالة على وجود الله، استنادًا إلى العقل والفطرة في فهمها.

ولكن الغلاة في العلم لم يدركوا هذا الفرق، وأضحوا يقولون: العلم لا يدرك الوجود الإلٰهي، فإن نحن نصرح بنفيه، وغفلوا عن أن البحث ليس في إدراك الوجود الإلٰهي ذاته، وإنما في الأدلة الدالة على ضرورة وجوده، وفي الإشارة إلى هذا المعنى يقول توماس ناجل: «إن مقاصد الله ونياته، وطبيعة إرادته، إن كان يوجد إله، يستحيل أن تكون موضوعًا لنظرية علمية أو تفسير علمي، ولكن هذا لا يعني استحالة وجود أدلة علمية يؤيد أن تدحض تدخل مسبب غير محكوم بقانون في النظام الطبيعي»[3].

---

(١) العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (١٦٠).

(٢) من خلق الله، إدكار أندروز (٧٠).

(٣) العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (٢٠).

ومن أقوى ما يدل على بطلان ذلك الاعتراض أن المنهج التجريبي نفسه ليس خالصا في التجريبية، بل هو مشتمل على مكونات كثيرة غير تجريبية، والعلماء التجريبيون يسلمون بوجود حقائق كثيرة من غير أن يقوموا بالتحقق منها واختبارها تجريبيًا، بل لا يمكنهم ذلك، وفي بيان هذا المعنى يقول الفيلسوف المعاصر وليم جيمس إيرل: «وكثيرا ما شيد العلم المعاصر نظريات تشير إلى كميات لا يمكن ملاحظتها، كميات لا نملك في الوقت الراهن أو على الدوام أي شيء من قبيل المنفذ الإدراكي إليها»[(١)].

ويقول الدكتور تشارلز تاونز مبينا أنه لا فرق بين العلم والدين في وجود أصل التسليم: «أصبح الإيمان في العلم شيئًا يمكن للعقل البشري فهمه، وهذا الإيمان ليس قديمًا، وإنما نشأ منذ قرون عدة، وإذا لم يكن للمرء هذا الإيمان فإنه يلقي نفسه في وسط الخرافات التي تقوم على عدم وجود نظام في الكون»[(٢)]، ويقول ألبرت بروس سابين: «إن العلم والدين كليهما يقومان على الإيمان»[(٣)].

وبعد أن ذكر الدكتور كروزيار جملة من القضايا التي يؤمن بها العلم مع عجزه عن التحقق منها تجريبيا يقول ناقدًا رأي أوجست كونت: «فإذا كانت القواعد الأولية التي تقوم عليها مدركاتنا ومعارفنا المنظومة يجب أن يعتقد بها، ولو لم يكن في مستطاع العلم أن يعرفها، فإن أقوى برهان يقيمه كونت في وجه الاعتقاد بوجود الله ـ إذ يقول بأنه لا يمكن إثباته بالعلم ـ ينهار من وهن أساسه»[(٤)].

فالمنهج العلمي إذن يدل على إبطال ذلك الاعتراض، ويثبت تهافته وافتقاده للصحة، ويثبت أيضًا أن طرق إثبات الوجود الخارجي للأشياء ليست مقتصرة على طريق الإدراك الحسي للشيء ذاته، وإنما يمكن إثباته عن طريق آثاره وأفعاله، فكثير من الحقائق التي يؤمن بها العلماء، ويصدقون بها، ويبنون عليها

---

(١) مدخل إلى الفلسفة (١٢٥).

(٢) من حياة العلماء، تيودور (٨٩).

(٣) المرجع السابق (٣٤٥).

(٤) ملقى السبيل، إسماعيل مظهر (٦٦)، وانظر أمثلة أخرى على تناقض الغلاة في العلم: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، مصطفى صبري (٢/ ٨١ ـ ٨٢).

اكتشافاتهم لم تدرك بذاتها وإنما بآثارها، كالإلكترون وفرضية التطوّر وغيرها كما سبق بيانه، يقول واين أولت ـ وهو من المختصين في الكيمياء الحيوية ـ مبينًا تناقض الذين ينكرون وجود الله بناء على الادعاء بأن وجوده لا يخضع للمنهج العلمي: «يسلم العلماء بصحة بعض الفروض المقبولة، والتي ليس هناك سبيل إلى إدراكها إدراكًا حسيًّا، فليس هناك من يستطيع أن يدعي أنه رأى البروتون أو الإلكترون، ولكن الناس يلمسون آثارهما، وكذلك الحال فيما يتصل بتركيب الذرة وخواصها، وكذلك الحال فيما يتعلق بتركيب الأجرام السماوية البعيدة، وما يفصلها من مسافات شاسعة، مما لا نستطيع أن نخضعه لتجاربنا، أو نقيم الأدلة المباشرة على صحة نظرياتنا وفروضنا حوله.

فمن الواضح إذن أن كثيرًا من المعلومات التي يحتاج إليها الإنسان في حياته ويسلم بصحتها، لا بد أن يتقبلها ويؤمن بها إيمانًا يقوم على التسليم بصحتها، وليس معنى ذلك أنه إيمان أعمى، فهو إيمان يسمح بأن يوضع على محك الاختبار في شتى مواضعه، فيزداد بذلك قوة وتدعيمًا، ويستطيع الإنسان أن يمارس مثل هذا الإيمان فيما يتصل بفكرة وجود الله»[١].

ويؤكد أستاذ الفيزياء التطبيقية جورج هربرت لونت وجَود التناقض نفسه عند الغلاة في العلم المنكرين لوجود الله، فيقول في كلام مفصل: «فمن المعروف في علم الهندسة أننا نستطيع أن نبني كثيرًا من النظريات على عدد قليل من البديهيات، أو تلك الفروض التي نسلم بها ونقبلها دون مناقشة أو جدال حول صحتها، فالعلماء يسلمون أولًا بالبديهيات، ثم يتتبعون مقتضياتها، أو النتائج التي تترتب عليها، وعند إثبات أي نظرية نجد أن برهانها يعتمد في النهاية على مسلمات أو أمور بديهية، ومع ذلك فإن النظريات مجتمعة لا تستطيع أن تقدم دليلًا على صحة بديهية من هذه البديهيات، ولكننا نستطيع أن نختبر صحة هذه البديهيات بمعرفة ما يترتب على استخدامها من اتفاق أو تضارب مع التطبيقات العملية والحقائق المشاهدة.

ولا تعتبر صحة النظريات التي تقوم على الأخذ بهذه البديهيات، ولا مجرد عدم مشاهدة آثار للتناقض بين هذه النظريات وبين الواقع والمشاهد، دليلًا أو

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفرمونسيما (١٣٦).

برهانًا كافيًا على صحة البديهيات المستخدمة، فالواقع أننا نقبل البديهيات قبول تسليم وإيمان، وليس معنى ذلك بطبيعة الحال أنه تسليم وإيمان أعمى لا يقوم على البصيرة.

وكذلك الحال فيما يتعلق بوجود الله، فوجوده تعالى أمر بديهي من الوجهة الفلسفية، والاستدلال بالأشياء على وجود الله ـ كما في الإثبات الهندسي ـ لا يرمي إلى إثبات البديهيات، ولكنه يبدأ بها، فإذا كان هنالك اتفاق بين هذه البديهية وبينما نشاهده من حقائق هذا الكون ونظامه، فإن ذلك يعد دليلًا على صحة البديهية التي اخترناها، وعلى ذلك فإن الاستدلال على وجود الله يقوم على أساس المطابقة بين ما نتوقعه إذا كان هنالك إلٰه وبين الواقع الذي نشاهده.

والاستدلال بهذا المعنى ليس معناه ضعف الإيمان، ولكنه طريقة مقبولة البديهيات قبولًا يتسم باستخدام الفكر، ويقوم على أساس الاقتناع، بدلًا من أن يكون تسليما أعمى»[١].

فالقول بأنه لا بد أن يخضع الوجود الإلٰهي للبحث العلمي كي نؤمن به قول عدمي عبثي، قائم على تحكمات واشتراطات لا مسوغ لها ولا دليل عليها، وإنما هي قائمة على الهوى والرغبة في عدم التصديق بمقتضى الأدلة الصحيحة.

إن المتأمل في حال كثير من الذين يوردون ذلك الاعتراض ويتشبثون به يدرك أنهم لا ينكرون وجود الإلٰه، بل يكرهون وجوده، ولا يريدون الإقرار به.

بل إن نهاية أمرهم أنه يشترطون الدليل الحسي المباشر على وجود الله، فحواراتهم ونقاشاتهم تدل على أنه يقتصرون على المنهج العلمي بمعناه المعمول به في المجالات العلمية، وإنما يقصدون به الإدراك الحسي المباشر، وصرح كثير من المعتمدين على تلك الحجة بأنهم يشترطون الدليل الحسي على وجود الله، وأنه لن يؤمن حتى يدرك الله بحسه، وأن سبب إنكاره لوجود الله هو كونه لم يدركه بحسه، بل صرح بعضهم بأنه لو أدرك الله بعينه لم يؤمن به حتى يسأله: كيف خلق الكون؟ وكيف يدبره؟!

فكثير من الذين يدعون بأن المنهج العلمي لا يدل على وجود الله يقصرونه على دائرة ضيقة جدًا، مع ذلك فقد سبق في الفصل الأول من الباب الثاني بيان

---

(١) المرجع السابق (٨٥).

ما في المذهب التجريبي من أغلاط، وإثبات بطلانه من أوجه كثيرة، والكشف عن آثاره المدمرة على المعرفة الإنسانية كلها، فضلًا عن أنه مذهب مستحيل الإثبات.

الاعتراض الثاني: الادعاء بأنه لا يمكن إبطال الاعتقاد بأن الله غير موجود «حجة الإبريق»:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الإيمان بوجود الله مجرد افتراض يفرضه العقل الإنساني، لا يوجد ما يمكن أن يدل على وجوده أو نفيه، وبالتالي فإن المؤمنين بأن الله موجود لا يشير إيمانهم إلى شيء موجود حقيقة يمكن الحوار والنقاش حوله، وإنما هو خيال عقلي وفرض ذهني محض، لا يمكن إقامة الأدلة على وجوده ولا على عدمه، فهو لا يختلف عن القول بأن هناك زرافة تطير في الفضاء وتدور حول الكواكب وتنجب كل يوم طفلًا!

وحاصل هذا الاعتراض أن الوجود الإلٰهي مجرد إمكان ذهني، والإمكان الذهني لا يوجب التحقق في الخارج.

فالوجود الإلٰهي على ذلك يبقى قضية معلقة مشكوكًا فيها، لا يمكن أن يخرج الإنسان فيها بيقين، سواء في جانب النفي أو الإثبات.

وهذا الاعتراض كثيرًا ما يعترض به الملاحدة المعاصرون للتشكيك في يقينية الوجود الإلٰهي، ومن أول من صاغ هذا الاعتراض الفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل، ومثل له بإبريق يدور في الفضاء، وفي بيانه يقول في سياق تشكيكه في الوجود الإلٰهي: «ولنأخذ مثلًا آخر: لا يستطيع أحد إثبات أنه لا يوجد بين الأرض والمريخ إبريق شاي من الصيني يدور في مدار بيضاوي، ولكن لا أحد يعتقد أن ذلك مرجح بدرجة تكفي لأخذه في الاعتبار عمليًا، أعتقد أن الإلٰه المسيحي هو بالدرجة نفسها غير مرجح»[1].

ثم أضحت هذه الحجة من أكثر الحجج تداولًا في الخطاب الإلحادي المعاصر، وأمست ألسن الملاحدة تلوكها في كل حين، وقد سماها ريتشارد

---

(١) مختارات من أفضل ما كتب برتراند رسل (٥١).

دوكنز: طريقة عبء البرهان[1]، ويقصد بها: أن المؤمنين لا يمكنهم أن يقدموا برهانًا يزيلون به الشكوك التي ترد على الوجود الإلٰهي، كما لا يمكن لغيرهم أن يقدم برهانًا يبطل به وجود الله بالجزم، كما لا يمكنه أن يبطل وجود ذلك الإبريق الذي يدور في الفضاء.

وانتهى الملاحدة من ذلك إلى أن الوجود الإلٰهي لا يمكن إثباته ولا نفيه، وكل ما كان كذلك فلا قيمة له ولا يصح الاشتغال به[2].

ولا يحتاج نقض هذا الاعتراض إلى كبير عناء، والكشف عما فيه من خلل في الاستدلال ظاهر للعيان؛ فإن هذا الاعتراض قائم على مغالطة منطقية ظاهرة، وأخطاء استدلالية بيِّنة، وينجلي ذلك في **الأمور التالية**:

- **الأمر الأول**: أن هذا الاعتراض قائم على التسوية بين المختلفات؛ حيث إن المعترض به يساوي بين الفرض العقلي المجرد وبين الوجود الحقيقي الثابت بالأدلة، فإن الملاحدة ينطلقون في اعتراضهم من أنه لا فرق بين إيمان المؤمن بوجود الله وبين قول من يدعي أن هناك إبريقًا يدور في الفضاء، وهذا عين المغالطة والتنكر للحقيقة.

فإن الإيمان بوجود الله ليس مجرد فرض عقلي خالٍ من الأدلة والبراهين، وإنما هو إدراك عميق متجذر في النفوس الإنسانية ومعمق في وجدانهم وأرواحهم، وهناك دلائل وبراهين عظيمة تدل على ذلك، فآثار وجود الله ظاهرة في الكون ومتجلية في الآفاق، تدفع سليم العقل والفطرة إلى الإقرار بوجوده والإيمان بكماله؛ ولهذا كان الأصل فيهم الإيمان بوجود الله، وهو الغالب على حالهم في كل المراحل التاريخية.

وأما الإبريق الدائر في الفضاء فهو مجرد فرض عقلي لا يوجد أي دليل يدل عليه، وليس لذلك الإبريق أي أثر في الواقع يدعو الناس إلى الإيمان به، ولأجل هذا كان الأصل في جنس الإنسان عدم الإيمان بذلك الإبريق وعدم الالتفات إليه من حيث الأصل.

فالمؤمن إذا طالبه أحد بالدليل المثبت لوجود ربه وخالقه يسوق له عشرات

---

(١) انظر: وهم الإلٰه (٥٣).

(٢) انظر: مجلة أنا أفكر (١/ ٤).

الأدلة الواقعية القائمة على المبادئ العقلية الضرورية، ويذكر لمن سأله عشرات الأمثلة المحسوسة الدالة على ضرورة وجود الخالق ﷻ، ولكن المدعي لوجود الإبريق الدائر في الفضاء إذا طالبه أحد بالدليل المثبت له لا يجد أي دليل على ذلك، ولا يستطيع أن يقدم أي برهان أو شاهد حسي يثبت صحة فرضه العقلي المجرد.

فأي عقل وأي منهج علمي يمكن أن يقبل الموازنة بين وجود الخالق الذي ملأت آثار قدرته وحكمته الآفاق، والتي يشعر بها كل إنسان سليم العقل والفطرة، وبين وجود ذلك الإبريق الذي ليس له أي أثر في الواقع يدل عليه، وإنما هو مجرد فرض عقلي محض؟!

إن أتباع التيار الإلحادي حين وجدوا أنفسهم عاجزين عن إقامة الأدلة على صحة دعواهم، وأدركوا قوة الدلائل الكونية الظاهرة على وجود الله، لم يجدوا مخرجًا من هذا المأزق إلا أن يدّعوا بأن الوجود الإلٰهي لا دليل عليه، بل زادوا انحرافًا وتخبطا فادعوا أنه لا يختلف عن حال الفرض العقلي المجرد الذي لا يوجد أي شاهد واقعي يشير إليه!!

وكل ذلك تحريف لحقيقة الأمر الظاهرة، فالمؤمن في إقامته لإيمانه بالله وفي حواره مع الملحد لا يقول: إني أفترض وجود الله بمجرد الفرض العقلي، فإنه لو كان حاله كذلك لصح للملحد أن يعترض بذلك الاعتراض، ولكن المؤمن يقول: إن لدي عشرات الأدلة العقلية والمحسوسة التي تدل على وجود الله، ثم ترى الملحد في اعتماده على تلك الحجة يعرض عن ذلك كله، ويصور موقف المؤمن بأنه مجرد فرض عقلي فقط!

• **الأمر الثاني**: أن ذلك الاعتراض يمكن أن يُقلب على الملاحدة، وتبطل به كثير من أقاويلهم، فإنه يمكن أن يقول معترض: إن قضية التطور مجرد فرض عقلي يقابله فرض عقلي آخر ويناقضه، وهو أن الحياة نشأت في الكون عن طريق الخلق الخالص لكل نوع حيواني، فعندنا إذن فرضان متساويان عقلا، فلا يمكن أن نؤمن بفرضية التطور ولا أن نرتب عليها أي نتيجة في الواقع.

فإن لم يقبلوا بذلك، وادعوا أن قولهم بالتطور مبني على أدلة علمية ثابتة، فقد ناقضوا أنفسهم؛ لأن المؤمنين يدعون بأن إيمانهم بوجود الله مبني على أدلة عقلية وعلمية ثابتة وقطعية.

فرجع الأمر إلى البحث في صحة الأدلة وعدم صحتها، وهذا الرجوع إبطال لذلك الاعتراض من أساسه؛ لكونه قائما على أن وجود الله مجرد فرض لا دليل عليه.

• **الأمر الثالث**: أن ذلك الاعتراض مبني على انحراف في منهجية إثبات الوجود للأشياء في الخارج، فإن الحكم بأن الشيء موجود في الخارج لا يمكن أن يكون إلا بواحد من ثلاثة طرق: **الأول**: عن طريق الإحساس به، **والثاني**: عن طريق الإحساس بآثاره في الواقع، **الثالث**: عن طريق الخبر الصادق عنه.

فلا يصح أن نحكم على شيء بأنه موجود في الخارج إلا إذا توصلنا إليه عن واحد من تلك الطرق، وإن لم يدركه أحد بحسه، ولم يدرك أي أثر له في الواقع، ولم يأتنا الخبر الصادق عنه، فإن المنهج العلمي يوجب الامتناع عن الحكم بوجوده.

وبهذه الطريقة تنضبط الرؤية الواقعية للوجود، وتنغلق السبل أمام الخرافات والأساطير والخيالات.

ولكن بناء على مقتضى ذلك الاعتراض الإلحادي، فإن الطرق تبقى معبدة أمام الخرافات والخيالات؛ لأنهم يساوون بين الفروض العقلية المحضة وبين الأشياء التي قامت الأدلة الواقعية الحسية على وجودها في الخارج.

فبناءً على طريقتهم ومنهجهم لا يمكننا إثبات خطأ من ينشر الخرافات والأساطير التي تقول: إن الكون يحمله حوت كبير مدمن للخمر، ويحمل في ذيله جوهرة عظيمة، ويزعم أن له اتصالا بذلك الحوت، وأنه يسهر معه في الليل!!

والمؤمنون في إثباتهم لوجود الله لم يخرجوا عن المنهج العلمي في إثبات وجود الأشياء في الخارج؛فإن أدلتهم على وجود الله ملتزمة بالمنهج العلمي المنضبط، فهم يقرون بأن وجود الله لم يثبت بالطريق الأول ـ أعني طريقة المشاهدة الحسية ـ؛ لأن الله تعالى لا يرى في الدنيا، ولكنهم أثبتوا وجود الله عن طريق الاستدلال بالآثار، وزادوا تصورهم عن وجوده بطريق الاستدلال بالخبر الصادق عن الأنبياء.

الاعتراض الثالث: الاحتجاج بوجود الشر في الكون:

الاحتجاج على الوجود الإلٰهي بقضية وجود الشر في الكون قديم في الفكر الإنساني، فمن أول من شكك في وجود الله اعتمادًا على قضية الشر طائفة الشكاك الذين جاؤوا بعد أرسطو، فقد قالوا في رسالتهم التي شرحوا فيها مذهبهم: «إن هؤلاء الذين يؤكدون إيجابا بأن الله موجود لا يسعهم اجتناب الخروج عن مبادئ الدين؛ لأنهم إذا قالوا: إن الله في يده زمام كل شيء فهم بذلك يجعلونه خالق الشر، وإذا قالوا: إنه لا يملك إلا زمام بعض الأشياء دون بعض، أو إنه لا يملك زمام شيء على الإطلاق، فهم مضطرون إما إلى أن يجعلوا الله منطويًا على حقد، وإما أن يجعلوه عاجزًا، وواضح أن ذلك خروج على مبادئ الدين»[1].

وقويت تلك الموجة مع ظهور الفيلسوف اليوناني إيبيقور وأتباعه، فأنكروا العناية الإلٰهية بناءً على أن العالم مليء بالشرور، فلو أثبتنا العناية بالكون لله لأوجب ذلك نسبة الشرور إليه، فضلًا عن أن إثباتها يقتضي أن الله يتأثر بالكون وما فيه[2]، وقد جاء في الشذرات التي نقلت عن إيبيقور أنه قال: «إذا كان الله يريد أن ينزع الشرور من العالم، لكنه لم يقدر فسيكون عاجزًا، وإذا كان قادرًا عليها فسيكون حسودًا، وإذا أراد ذلك وكان قادرًا فلماذا لم يفعل؟!»[3].

وكان لهذه القضية حضور مكثف في الفكر الإسلامي، وقد ناقشها عدد من علماء الإسلام بصور مختلفة، وتناولوها من جهات متعددة، وقدموا فيها نظرات علمية متقدمة ومعمقة[4].

ثم ظهرت في الفكر الغربي مع ظهور عصر النهضة، وازداد الاهتمام بها، وقوي تأثيرها على النفوس مع حدوث زلزال لشبونة، فقد أثر هذا الزلزال تأثيرًا بليغًا في عواطف الناس كثيرًا، ووصف يسترمال ذلك التأثير قائلًا: «لقد كان زلزال لشبونة بمثابة صاعقة ضربت العالم الغربي بأكمله، وكان له الأثر الدائم في

---

(١) الفلسفة الغربية، رسل١٠/ ٣٥٥)، وانظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٧/ ٤٦٥)، وخريف الفكر اليوناني، عبد الرحمٰن بدوي (٦٩ ـ ٨٥).

(٢) انظر: خريف الفكر اليوناني، بدوي (٥٧ ـ ٦٠)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (٨/ ١٦٣، ١٦٩).

(٣) موسوعة الفلسفة، بدوي (١/ ٢٢٩).

(٤) انظر: شفاء العليل، ابن القيم (٢/ ٥٢٣).

فلسفة كل إنسان مفكر»[1].

وما زال الاهتمام بسؤال الشر في الوجود يتضخم، وسعى عدد كبير من العلماء في الفكر الغربي في محاولة تقديم جواب مقنع يصلح لتهدئة نفوس الناس التي صدمت بذلك الزلزال بعد نشوء عصر التنوير[2]، ثم ازداد وقع مشكلة الشر على نفوس الغربيين مع نشوب الحربين العالميتين: الأولى والثانية.

ومن بعد تلك الحوادث لا زال سؤال الشر حاضرًا بقوة في الفكر الغربي وغيره، وفي توصيف حضور مشكلة الشر وتأثيرها على عقول المفكرين في الفكر الغربي يقول محمود عباس العقاد: «وهي ـ أي: مشكلة الشر ـ مشكلة المشاكل في جميع العصور، وليس البحث فيها مقصورًا على القرن العشرين، ولا نظن أن عصرًا من العصور يأتي غدًا دون أن تعرض فيه هذه المشكلة على وجه من الوجوه، وأن يدور فيه السؤال والجواب على محور قديم جديد.

والقرن العشرون لم يطرأ فيه طارئ من الشر لم يكن معروفا قبلا إلى أبعد العصور التي تعيها ذاكرة الإنسان، إلا أن يكون ذلك الطارئ من قبل الضخامة أو الكثرة، لا من قبل الشر في جوهره وطبيعته... إن القرن العشرين قد أضاف إلى هذه المشكلة أسبابه وأساليبه، ولم يضف إليها شرًّا جديدًا، بل أضاف إليها أسبابًا للسؤال وأساليب للجواب، ولا يزال الباب مفتوحًا للسائل والمجيب...

ولقد كان الناس قديمًا يسألون: من أين يأتي الشر إلى العالم والله خالقه رحيم قدير؟! وكانوا يسلمون الجواب ولا يلحون في الحساب، وكان هذا دأبهم في محاسبة الحاكمين من بني آدم، فلا جرم يقبلون من الحاكم الخالق ما يقبلونه من الحاكم المخلوق.

فلما أقبل القرن العشرين بحروبه وأسلحته، أقبل بدعاواه وحقوقه ولجاجته في المحاسبة والاعتراض، فإذا بمشكلة الشر تتفاقم فيه من جانبين: جانب الضخامة في الشرور، وجانب اللجاجة في المحاسبة والادعاء، هذا هو الجديد على المشكلة في القرن العشرين»[3].

---

(١) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد (١٩٦).

(٢) انظر: الفكر الأوروبي الحديث، فرانكلين باومر (٢/٦٦).

(٣) عقائد المفكرين في القرن العشرين (٦٥ ـ ٦٦).

ونتيجة لذلك أضحى الاحتجاج بقضية الشر من أكثر المستندات التي يعتمد عليها المعترضون في تشكيك الناس في وجود الله، وإثارة الريبة في كماله سبحانه وعدله ورحمته.

ولا تكاد تجد كتابًا لناقد من المعترضين على الأديان من الملاحدة وغيرهم إلا ويذكر فيه شبهة الشر، ويعرج على شيء من مظاهرها، وتراهم لا يملون من تكرارها، ولا يضجرون من التذكير بها والتعويل عليها، ومن أقدم الملاحدة المحدَثين الذين اعتمدوا على وجود الشر هولباخ، فإنه أنكر الوجود الإلٰهي بحجة أن الإقرار بوجوده يتعارض مع فكرة مظاهر الشر الواقع في الوجود، فلو كان الله موجودًا متصفًا بصفات الرحمة والعدل لما وجدت تلك الشرور[1].

وممن اعتمد على قضية الشر في إنكار وجود الله نيتشه، حيث يقول: «أيكون إلٰها خيرًا، ذلك الذي يعلم كل شيء، ويقدر على كل شيء، ولا يعبأ مع ذلك بأن تكون مقاصده مفهومة لمخلوقاته.. ألا يكون إلٰها شريرًا ذلك الذي يملك الحقيقة، ويرى ذلك العذاب الأليم الذي تعانيه البشرية من أجل الوصول إليه»[2].

وكذلك داروين، فإن قضية الشر كانت أحد أهم المستندات التي اعتمد عليها في التشكيك في وجود الله وعدله ورحمته[3]، وكانت مشكلة الشر أحد الأسباب التي دعت أنتوني فلو إلى الإلحاد قبل رجوعه عنه إلى الإيمان بالله[4].

ولا زال الاحتجاج بقضية الشر حاضرًا عند الملاحدة المعاصرين وغيرهم، فقد ألف تمبلتون كتابًا أسماه: «وداعا لله، أسباب رفضي للإيمان المسيحي»، اعتمد فيه على حجج عديدة، ومما اعتمد عليه قضية الشر من خلال مرض الزهايمر، واستنتج بعد تفصيل مطول لأعراضه نتيجة ختامية قال فيها: «الزهايمر لا يمكن أن يوجد إن كان هناك إلٰه محب؛ ولأن الزهايمر موجود، فهذا دليل آخر مقنع أن الله غير موجود»[5].

---

(١) انظر: الإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١٣٧).

(٢) الفجر، فقرة (٩١)، بواسطة: نيتشه، فؤاد زكريا (١٣٢).

(٣) انظر: داروين، مايكل ريوس (٢٨٨، ٢٩٦).

(٤) انظر: هناك إلٰه ـ رحلة عقل ـ عمرو شريف (٤٨).

(٥) القضية الإيمان، لي ستروبل (١٣).

ويشرح لي ستروبل ـ وقد كان ملحدًا ثم رجع إلى الإيمان بالله ـ طريقة تفكير الملاحدة مع الشرور الواقعة في الوجود، فيقول: «نقرأ قصص١٢ مثل هذه الشرور المرعبة، كالهولوكست، حقول كمبوديا القاتلة، الإبادة الجماعية في روندا، وغرف التعذيب في أمريكا الجنوبية، ولا يسعنا إلا التساؤل: أين الله؟! نشاهد التغطية التلفزيونية للزلازل والأعاصير التي يموت فيها الآلاف ونتساءل: لماذا لا يمنع الله هذا؟! نقرأ إحصائية أن ألف مليون إنسان في العالم يفقدون احتياجات الحياة الرئيسية، ونتساءل: لماذا لا يهتم الله بهم؟! ربما نعاني بأنفسنا من ألم متواصل أو خسارة مؤلمة أو ظروف بائسة على ما يبدو ونتساءل: لماذا لا يساعدنا الله؟! لو كان الله محبا، ولو كان الله كلي القدرة، ولو كان صالحًا، فكل هذه المعاناة لن توجد بالتأكيد، ومع ذلك فهي موجودة»[١].

ومع شدة الآلام، وفظاعة الحروب، وضخامة الشرور، وكثرة الأعاصير والزلازل، وانتشار الأمراض الفتاكة، أضحى بعض رجال الدين المسيحي يشعرون بخطورة قضية الشر، وعمق تأثيرها في نفوس الغربيين، فطفقوا يصرحون بعبارات تدل على إدراكهم لعمق المأزق، ويؤكدون على أن هذه القضية أضخم قضية تواجههم، وفي بيان هذا يقول جون ستون ـ وهو من رجال اللاهوت ـ: «إن حقيقة المعاناة تشكل بلا شك التحدي الأعظم الوحيد للإيمان المسيحي، وقد كانت هكذا في كل جيل، إن توزيعها ودرجتها تبدو أنها عشوائية تماما، ومن ثم غير عادلة، فالأرواح الحساسة تتساءل: هل يتوافق ذلك مع عدالة الله ومحبته؟!»[٢].

ومع كثرة اختلاف صور الاحتجاج بقضية الشر وتنوع طرائق ذكرها، إلا أن هناك صيغة تكاد تكون الصيغة المعتمدة عند جميع المحتجين بها، وهي الصيغة التي ذكرها الفيلسوف اليوناني إيبيقور، وحاصلها: إنه إذا افترضنا بأن الله كلي الرحمة وكلي القدرة والإرادة كما يقول المؤمنون، فإن الأمر لا يخلو إما أن الله يريد أن يمنع الشر ولا يستطيع، وإما أنه يستطيع ولكنه لا يريد، وإما أنه لا يستطيع ولا يريد، وإما أنه يستطيع ويريد، فإن كان يريد أن يمنع الشر ولا

---

(١) المرجع السابق (٣٣).

(٢) المرجع السابق (٢٩).

يستطيع فهو عاجز ليس كلي القدرة، وبالتالي فلن يكون إلٰهًا، وإن كان يستطيع ولكنه لا يريد فهو قاسٍ ليس كلي الرحمة، وبالتالي فلن يكون إلٰهًا، وإن كان لا يستطيع ولا يريد فهو أشد عجزًا ونقصًا، وإن كان يستطيع ويريد فما تفسير وجود الشر في الكون إذن؟! ولا تفسير لذلك إلا أنه غير موجود[(١)].

ولا بد من التأكيد على أن الاحتجاج بوجود الشر ليس خاصًّا بأتباع التيار الإلحادي، وإنما شاركهم فيه أتباع التيار الربوبي، ولكنهم يستدلون به على إنكار تدبير الله للكون، وإثبات أن الخالق لا يتدخل في أحداثه، وإنما خلقه ثم تركه يعمل وفق قوانينه الخاصة.

ونحن لا ننكر أن هذه القضية من القضايا التي اضطرب فيها الفكر الإنساني عامة؛ وذلك لأنها جزء من التقدير الإلٰهي للكون، وقضية القدر من أعنف القضايا التي عصفت بالعقل الإنساني، ومن أشدها غموضًا عليه واستغلاقًا على فهمه.

وقد خاض الناس كثيرًا على اختلاف اختصاصاتهم الفلسفية والدينية والمعرفية في قضية الشر، وقدموا لها حلولًا مختلفة ومتنوعة، كل حسب منطلقهم الفلسفي والديني الذي يؤمنون به.

وليس من غرضنا في هذا البحث تتبع كل التفاصيل المتعلقة بالحلول المقدمة لقضية وجود الشر، فإن ذلك يطول جدًّا، ولأن كثيرًا مما طرحه أصحاب الملل وأتباع المذاهب الفلسفية حول هذه القضية ليس صحيحًا، وليس جاريًا على الجادة العلمية المستقيمة، ويتطلب نقاشات مطولة ومفصلة.

وسنقتصر في الجواب على الحلول المتقنة المبنية على أصول أهل السُّنَّة والجماعة، فهي الكفيلة بحل معضلة الشر، وهي الأضبط في تحديد الرؤية المستقيمة الواضحة السالمة من العيوب، وسنذكر أقوال ومواقف عدد من العلماء الذين وافقوهم في الرؤية، ويتحصل ذلك في **الأمور التالية**:

• **الأمر الأول**: أن الاعتراض على الوجود الإلٰهي بقضية الشر مبني على سوء تصور لمعنى الكمال الإلٰهي، فإن المعترض انطلق من النظر إلى أن صفة الرحمة الإلٰهية مفردة منفصلة عن اشتراكها وتضافرها مع صفات الكمال

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (١/ ٢٢٩).

الأخرى، فحكم بناءً على ذلك بأن الشر منافٍ لكمال صفة الرحمة وكليتها وعمومها.

وهذا التصور خطأ كبير، وانحراف عن الحقيقة، فإن الكمال الإلٰهي ـ كما سبق التنبيه عليه ـ عبارة عن تضافر صفات الكمال كلها فيما بينها، والمؤمن لا ينظر إلى آثار الصفات الإلٰهية كل صفة بصورة منفردة منفصلة عن غيرها، وإنما ينظر إليها باعتبارها متضافرة فيما بينها، فكما أن الله رحيم، فهو حكيم وعادل وغفور وقهار وجبار وملك ومتصف بالجلال والجبروت، وكل هذه الصفات لا بد أن تكون لها مقتضيات وآثار، وإلا أضحت ناقصة غير كاملة.

ولكن المعترض المعتمد على قضية الشر أعرض عن ذلك التضافر الكمالي في الصفات الإلٰهية، ونظر إلى صفة الرحمة منفصلة عن باقي صفات الكمال الأخرى، ونتيجة لتصوره الخاطئ اعتقد أن اتصاف الله بالرحمة يستلزم انتفاء كل الشرور في الكون.

ولو أنه صحح تصوره عن الكمال الإلٰهي، وأدرك أن الله متصف بالحكمة البالغة، والجبروت والملكوت مع اتصافه بالرحمة، لعلم أن خلق الشر لا يتعارض مع الكمال أبدًا، وأنه قد يقع الشر لحِكم أخرى مترتبة عليه، لا لأجل الشر ذاته.

فكما أن الأب يحب ابنه بالفطرة الإنسانية، فإنه قد يفعل به بعض الأفعال التي تعد شرًّا بالنسبة للابن في الظاهر، ولكنه يفعلها لمصلحته الصحية والحياتية.

وليس المقصود من هذا المثال إعطاء صورة مطابقة لفعل الله، ولا تشبيه خلق الله للشر بفعل الإنسان، وإنما المقصود منه توضيح الصورة العقلية الضرورية، وهي أن فعل الشر لا يلزم أن يكون ناتجا بالضرورة عن عدم الرحمة، بل قد يكون لكمال الرحمة والحكمة والعلم معًا، وبهذا يندفع اعتراض من يقول: إن الإنسان إنما يفعل الشر من أجل الحكمة لأنه ناقص القدرة، ولو كان كامل القدرة لما صح منه فعل ذلك الشر للحكمة، ووجه اندفاعه أن الفعل إنما يحكم عليه بما يتعلق به من الاعتبارات الوجودية، ولا علاقة له بقدرة فاعله، تمامًا ونقصانًا، فإن تعلقت به الاعتبارات الصالحة، فهو خير وإن كان في ظاهره شرًّا.

إن مثل من يعترض على الوجود الإلٰهي أو كماله بناءً على أن قضية الشر منافية للرحمة الكلية مثل من يتصور أن الأبوة ليست إلا الحب والرحمة فقط، فلما رأى الآباء يفعلون بعض الأمور الشديدة المؤلمة بأبنائهم بادر فأنكر الأبوة بالجملة؛ بحجة أنها منافية للحب والرحمة!!

والواجب على الناظرين لمن حاله بهذه الصورة وتصوراته منحرفة بهذا الشكل أن يقوموا أولا بتصحيح المفاهيم الخاطئة التي انطلق منها في الحكم على الأشياء الوجودية من حوله قبل أن يدخلوا معه في أي تفاصيل أخرى.

فالنظر الواقعي والدقيق في مجموع صفات الله الكمالية يثبت أنه لا تلازم بين وجود الشر وبين عدم الرحمة، فالرحيم قد يفعل ما هو شر في ظاهره لما يترتب عليه من المصلحة في الآن أو الآجل، فصفة الرحمة الإلٰهية إذن مرتبطة بشكل أساسي بصفة الحكمة وغيرها من الصفات، ولكن المعترضين دائمًا ينفرون من الوقوف عند الحكمة، وتراهم في كل حوار ونقاش يتهربون من النظر في مقتضيات الحكمة وتلازمها مع الرحمة، ويصرون على النظر إلى صفة الرحمة الإلٰهية من غير نظر إلى الحكمة، وهذا انحراف عن الجادة وتخبط في متاهات الانزلاق المعرفي، فإن خلق الله للكون وتدبيره له وتقديره لأحداثه قائم على الحكمة بشكل كبير جدًّا، فباب القدر كله قائم على الحكمة، وما أجمل ما ذكره ابن القيم حيث يقول عن باب القدر: «هو أحد أركان الإيمان، وقاعدة أساس الإحسان، والحكمة آخيته ـ محوره وصلبه ـ التي يرجع إليها، ويدور في جميع تصاريفه عليها»[1].

فأول ما يجب أن يوقف عليه المعترض بقضية الشر وينبه عليه ويلزم به الإقرار بتلازم الرحمة الإلٰهية مع الحكمة، وإلا فإن باب الحوار والنقاش سينفرط إلى غير اتجاه ولا مقصد.

• **الأمر الثاني**: إذا اتضح أن النظر إلى الكمال الإلٰهي يجب أن يكون بصورة متكاملة، وأنه لا يصح النظر إلى صفة الرحمة من غير استحضار جميع صفات الكمال الإلٰهي، فإننا لا بد أن نصحح خطأ آخر عند المعترض على الشر في الكون، وهو أن الكمال الإلٰهي لا يمكن أن يحيط به أحد بحال، وقد أقمنا

(١) شفاء العليل، ابن القيم (١/ ٤٤).

في أول الفصل الأدلة على أن البشر لا يمكنهم أن يحيطوا علما بكل كمالات الله وعمله.

ويتأكد عجزهم في مجال الحكمة والغايات؛ لكونه ألصق بالربوبية وأدق وأعمق، وقد كان هذا المعنى ظاهرًا جدًّا عند علماء المسلمين في أثناء مناقشتهم لقضية الشر، فحين ذكر ابن القيم سؤال الشر أشار إلى أن الجواب عليه مبني على أصول متعددة، ثم قال: «الأصل الأول: إثبات عموم علمه سبحانه وإحاطته بكل معلوم، وأنه لا تخفى عليه خافية، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض، بل قد أحاط بكل شيء علما، وأحصى كل شيء عددًا... فنسبة علوم الخلائق إلى علمه سبحانه كنسبة قدرتهم إلى قدرته، وغناهم إلى غناه، وحكمتهم إلى حكمته، وإذا كان أعلم الخلق به على الإطلاق يقول: «لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك»، ويقول في دعاء الاستخارة: «فإنك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم، وأنت علام الغيوب»، ويقول سبحانه للملائكة: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾، ويقول سبحانه لأعلم الأمم وهم أمة محمد ﷺ: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴿٢١٦﴾﴾، ويقول لأهل الكتاب: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾، وتقول رسله يوم القيامة حين يسألهم: ﴿مَاذَآ أُجِبۡتُمۡۖ قَالُواْ لَا عِلۡمَ لَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلۡغُيُوبِ﴾، وهذا هو الأدب المطابق للحق في نفس الأمر، فإن علومهم وعلوم الخلائق تضمحل وتتلاشى في علمه سبحانه، كما يضمحل ضوء السراج الضعيف في عين الشمس»[1].

فالمؤمنون إذن في تعاملهم مع قضية الشر يستحضرون العظمة الإلٰهية من كل جوانبها، في العلم والقدرة والحكمة والجلال والجبروت.

ولكن المعترض على وجود الشر يغفل عن هذه الحقيقة، ويتصرف وكأنه يعترض على مخلوق محدود القدرة والعلم والحكمة، وكأنه يمكن له أو لغيره من البشر أن يحيطوا بعلم الله وحكمته وقدرته.

وهذا تصور باطل واعتقاد فاسد، فإن كل من آمن بأن الله هو الخالق للكون يلزمه بالضرورة العقلية أن يؤمن بعجزه عن إدراك كماله وعلمه وحكمته،

---

(١) شفاء العليل (٢/ ٥٢٩).

وما أجمل ما ذكره ابن القيم وأبلغه حين قال: «فمن أظلم الظلم وأبين الجهل وأقبح القبيح وأعظم القحة والجراءة أن يعترض من لا نسبة لعلمه إلى علوم الناس التي لا نسبة لها إلى علوم الرسل التي لا نسبة لها إلى علم رب العالمين عليه، ويقدح في حكمته، ويظن أن الصواب والأولى أن يكون غير ما جرى به قلمه، وسبق به علمه، وأن يكون الأمر بخلاف ذلك، فسبحان الله ربِّ العالمين! تنزيهًا لربوبيته وإلهيته وعظمته وجلاله عما لا يليق به من كل ما نسبه إليه الجاهلون الظالمون»[1].

واستحضار هذين الأمرين ـ أعني: تضافر الصفات الإلٰهية في تحقيق الكمال، واستحالة الإحاطة بعلم الله وحكمته ـ وحسن التصور لهما كافٍ في الجواب على الاعتراض بالشر في الكون، وإزالة الشبهة حوله، ومع ذلك فإنا سنزيد هذه القضية تفصيلًا وبيانًا؛ طلبا لجلاء الصورة ووضوح الحق، وذلك بالأمور التالية:

• **الأمر الثالث**: أن الاعتراض على الوجود الإلٰهي وكماله بالشر مبني على تصور خاطئ لطبيعة الوجود ذاته، فالمعترض بنى لنفسه تصورًا محددًا للوجود، ثم افترض أن حدوث الشر فيه مخالف للكمال والاستقامة.

والحقيقة أن الوجود متنوع كثيرًا في حقائقه وطبائعه، ويشترك في الكينونة فيه أنواع مختلفة من الحيوانات والنباتات وغيرها، وكل نوع منها لا بد أن تكون له فرصة في العيش والكينونة بالقدر الذي تستقر به جملة الحياة في الكون، وإن حصل الاختلاف والاضطراب في شيء منها، سيضطرب النظام الكوني في جملته.

ونتيجة للاختلاف الكبير بين طبائع الحيوانات ونمط عيشها كان وجود الألم والضرر جزءًا مهمًّا من الحياة، فلا يمكن أن تستقر الحياة وتتوازن القوى فيها إلا مع وجود الشر والألم، فالغزلان ـ مثلًا ـ لو لم يوجد نوع من الحيوانات يقوم بافتراسها لكثرت أعدادها إلى درجة أنها لا تجد لها طعامًا ولا شرابًا، فتضر بالغابات والمزارع، وكذلك الحشرات لو لم يوجد من الطيور وغيرها ما يقوم بافتراسها لكثرت أعدادها بشكل فظيع جدًّا، وأضرت بالحياة الإنسانية

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٥٣٠).

والحيوانية والنباتية معًا، وكذلك الحال في كل أصناف الشرور التي نشهدها في العالم، فهي جزء أصيل من طبيعة الحياة، ومكون أساسي من مكوناتها، لا يمكن أن تسير الحياة إلا بها، فالتجارة بين الناس لا بد فيها من حصول نفع للكاسب وألم وشر ـ ولو كان قليلًا ـ للخاسر، وكذلك الحال في كثير من التعاملات بين الناس.

ومن الشواهد الواقعية التي تكشف حقيقة الكلام السابق ما ذكره عالم الوراثة والبيئة جون وليام كلونس، حيث يقول: «عندما نزل المهاجرون الأولون أستراليا لم يكن هنالك من الثدييات المشيمية إلا الدنجو، وهو كلب بري، ولما كان هؤلاء المهاجرون قد نزحوا من أوروبا فقد تذكروا ما كان يهيئه لهم صيد الأرانب من فرصة طيبة لممارسة الصيد والرياضة، وفي محاولة لتحسين الطبيعة في أستراليا استورد توماس أوستين نحو اثني عشر زوجا من الأرانب، وأطلقها هنالك، وكان ذلك في سنة ١٨٥٩م، ولم يكن لهذه الأرانب أعداء طبيعيون في أستراليا، ولذلك فقد تكاثرت بصورة مذهلة، وزاد عددها زيادة كبيرة فوق ما كان ينتظر، وكانت النتيجة سيئة للغاية.

فقد أحدثت الأرانب أضرارًا بالغة بتلك البلاد، حيث قضت على الحشائش والمراعي التي ترعاها الأغنام، وقد بذلت محاولات عديدة للسيطرة على الأرانب، وبنيت أسوار عبر القارة في كوينزلاند بلغ امتدادها ٧٠٠٠ ميل، ومع ذلك ثبت عدم فائدتها، فقد استطاعت الأرانب أن تتخطاها، ثم استخدم نوع من الطعم السام، ولكن هذه المحاولة باءت هي الأخرى بالفشل، ولم يمكن الوصول إلى حل إلا في السنوات الأخيرة، وكان ذلك باستخدام فيروس خاص يسبب مرضًا قتّالًا لهذه الأرانب هو مرض الحرض المخاطي، وقد لا يكون هذا هو الحل الأخير، فقد أخذنا نسمع أخيرًا عن ظهور أرانب حصينة، لديها مقاومة كبيرة لهذا المرض في أستراليا، ومع ذلك فقد أدى انخفاض عدد الأرانب هنالك إلى منافع جمة، وتحولت مناطق البراري القاحلة والجبال المقفرة التي بقيت مجدبة عشرات السنين إلى مروج خضر يانعة، وقد ترتب على ذلك زيادة في الإيراد من صناعة الأغنام وحدها قدرت في سنة ١٩٥٢م ـ ١٩٥٣م بما يبلغ ٨٤ مليون جنية»[1].

(١) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفرمونسيما (٥٥).

والتعامل مع قضية الشر باستحضار التنوع الكوني الضروري يسميه الأستاذ عباس العقاد: «حل التكافل بين أجزاء الوجود»، ويقول في توضيحه: «خلاصة الحل الذي نطلق عليه اسم: حل التكافل بين أجزاء الوجود أن المعتقدين به يرون أن الشر لا يناقض الخير في جوهره، ولكنه جزء متمم له أو شرط لازم لتحققه، فلا معنى للشجاعة بغير الخطر، ولا معنى للكرم بغير الحاجة، ولا معنى للصبر بغير الشدة، ولا معنى لفضيلة من الفضائل بغير نقيصة تقابلها وترجع عليها»[1].

فالمعترض على الوجود الإلٰهي بقضية الشر هو في الحقيقة لا يعترض على موطن الشر فقط، وإنما يعترض على طبيعة الخلق كله، ويعترض على المسار العام لكل الوجود، ويعترض على قوانين الحياة جميعها، فإنه لو لم يخلق الله الكون بهذه الصورة التي هو عليها لكان خلقًا آخر مختلفًا في طبيعته وقوانينه ومساره، فالمعترض بلغ من العتو والتكبر والاعتداد بفكره وعقله إلى درجة بلغت به أن يصل إلى الاعتراض على نظام الوجود كله، وطبيعته الإجمالية كلها.

وكان علماء الإسلام على علم عميق بهذه الحقيقة ومقتضياتها، فقد سأل ابن القيم شيخه ابن تيمية فقال له: «من الممكن خلق هذه الأمور مجردة عن المفاسد مشتملة على المصلحة الخالصة! فقال: خلق هذه الطبيعة بدون لوازمها ممتنع، فإن وجود الملزوم بدون لازمه محال، ولو خلقت على غير هذا الوجه لكانت غير هذه، ولكان عالَمًا آخر غير هذا، قال: ومن الأشياء ما تكون ذاته مستلزمة لنوع من الأمور لا ينفك عنه ـ كالحركة مثلًا المستلزمة لكونها لا تبقى ـ، فإذا قيل: لِمَلِمْ تخلق الحركة المعينة باقية؟ قيل: لأن ذات الحركة تتضمن النقلة من مكان إلى مكان، والتحول من حال إلى حال، فإذا قدر ما ليس كذلك لم يكن حركة»[2].

ويزيد ابن القيم هذه القضية وضوحًا وتفصيلًا، فيذكر أن من يفترض خلو العالم من الشر، ويجعل وجوده منافيًا للحكمة «بمنزلة أن يقال: هلا تجرد الغيث والأنهار عما يحصل به من تغريق وتعويق وتخريب وأذى؟! وهلا تجردت

---

(١) حقائق الإسلام وأباطيل خصومه (٧).

(٢) طريق الهجرتين وباب السعادتين (٢١٤).

الشمس عما يحصل منها من حر وسموم وأذى؟! وهلا تجردت طبيعة الحيوان عما يحصل له من ألم وموت وغير ذلك؟! وهلا تجردت الولادة عن مشقة الحمل والطلق وألم الوضع؟! هلا تجرد بدن الإنسان عن قبوله للآلام والأوجاع واختلاف الطبائع الموجبة لتغير أحواله؟! وهلا تجردت فصول العام عما يحدث فيها من البرد الشديد القاتل والحر الشديد المؤذي؟! فهل يقبل عاقل هذا السؤال أو يورده؟! وهل هذا إلا بمنزلة أن يقال: لم كان المخلوق فقيرًا محتاجًا، والفقر والحاجة صفة نقص؟! فهلا تجرد منها، وخلعت عليه خلعة الغنى المطلق والكمال المطلق؟! فهل يكون مخلوقًا إذا كان غنيًا غنى مطلقًا؟! ومعلوم أن لوازم الخلق لا بد منها فيها، ولا بد للعلو من سفل»[1].

ويوضح ابن القيم الصورة بمثال واقعي، فيذكر أن طبيعة الوجود مثل «دولاب أو طاحون شديد الدوران، أي شيء خطفه أَلقاه تحته وأفسده، وعنده قيِّمه الذي يديره، وقد أحكم أمره لينتفع به ولا يضر أحدًا، فربما جاءَ الغِر الذي لا يعرف، فيتقرب منه، فيخرق ثوبه أو بدنه، أو يؤذيه، فإذا قيل لصاحبه: لِمَلِم تجعله ساكنًا لا يؤذي من اقترب منه؟! قال: هذه الصفة اللازمة التي كان بها دولابًا وطاحونًا، ولو جُعل على غير هذه الصفة لم تحصل به الحكمة المطلوبة منه، وكذلك إذا أوقدنا نار الأَتون التي تحرق ما وقع فيها، وعندها وقاد حاذق يحشوها، فإذا غفل عنها أَفسدت، وإذا أَراد أحد أَن يقرب منها نهاه وحذره، فإذا استغفله من قرب منها حتى أَحرقته لم يقل لصاحب النار: هلا قللت حرها لئلا تفسد من يقرب منها وتحرقه؟! فإنه يقول: هذه صفتها التي لا يحصل المقصود منها إلا بها، ولو جعلتها دون ذلك لم تحرق أَحجار الكلس، ولم تطبخ الآجر، ولم تنضج الأَطعمة الغليظة، ونحو ذلك، فما يحصل من الدولاب والطاحون ومن النار من نفعها هو من فضل الله ورحمته، وما يحصل بها من شر هو من طبيعتها التي خلقت عليها، والتي لا تكون نارًا إلا بها، فلو خرجت عن تلك الطبيعة لم تكن نارًا»[2].

إن مثل من يعترض على وجود الشر في الكون مثل رجل دخل إلى

---

(١) المرجع السابق (٢١٨).

(٢) المرجع السابق (٢٢٤).

مستشفى جميل البنيان، متكامل الأجزاء والأدوات والمستلزمات، وأخذ يتجول فيه، ويظهر تعجبه وفرحه، ولكن حين دخل غرفة العمليات، ورأى أدوات القطع والبتر، أخذ يتذمر ويقدح في كمال ذلك المستشفى وكماله، بحجة أن فيه ما يؤدي إلى الألم والشر، ولو كان كاملا حقًّا لما وجدت فيه تلك الأدوات!!

ولا بد من التأكيد أن المصير إلى هذا النوع من الجواب ليس ذهابًا إلى التعلق بالمجهول، وليس احتجاجا بالجهل العدمي، وليس فرارًا من الجواب على الإشكالات والاعتراضات، وإنما هو في حقيقته إرجاع إلى الأمور المحكمة، ومصير إلى الاحتكام إلى العلم اليقيني، فالعقلاء يسلّمون بوجود أشياء كثيرة، وإن لم يعلموا حقيقتها وحكمتها، ويؤمنون بأن الله يقدر على فعل أمور عظيمة، وإن لم يروا ذلك بأعينهم، اعتمادا منهم على ما هو مستقر في نفوسهم من العلم اليقيني بالمبادئ الفطرية وغيرها، وكذلك الحال مع أهل الخبرة من الناس، فإن العقلاء يسلمون بأن الطبيب الماهر الصادق لديه من القدرة والعلم ما يجعله يفعل أمورًا لا يعلمون لها حكمًا ولا فائدة، ومع ذلك فهم لا يقدحون في علمه وحكمته.

فلا يشترط في التسليم بذلك أن يشاهدوا حكمه التفصيلية أو يحسوها، فكذلك الحال في حكمة الله تعالى، فإنه لا يشترط في الإقرار بها أن يشاهد الناس الحكمة في كل أفعاله، وإنما يكفي الاعتقاد بكماله تعالى في علمه ورحمته وعدله وحكمته وجميع صفاته.

فإن قيل: إذا كان الله متّصفا بكمال القدرة فلا يمتنع عليه أن يجد طريقة لإظهار مقتضيات حكمته، وترتيب قوانين الكون من غير وجود الشر.

قيل: إن هذا السؤال فضلًا عما فيه من نقص في التصور وخطأ في افتراض وجود الملزوم بغير لازمه الضروري، فإنه ناشئ عن تكبر وغطرسة وتضخيم للذات الصغيرة الحقيرة، فحقيقته راجعة إلى أن محدود القدرة والعلم يفترض أن هناك طرقًا أخرى لتدبير الكون تكون أكمل مما وضعه الله، وأنه يمكن له أن يقترح على الله كامل العلم والقدرة فعل ذلك، وهذا منافٍ للعقل والمنطق.

● **الأمر الرابع، وهو في حقيقته مكمل للأمر السابق؛** وذلك أنا إذا تأملنا في الوجود بنظرة واسعة تستوعب الصورة الكاملة له، فإنا لا نجد فيه شرا محضا، فكل الشرور الواقعة شرور نسبية إضافية، فمع أن وجود الأمراض

بأنواعها والآلام بأصنافها شرور، إلا أن فيها مصالح متنوعة للحياة الإنسانية، فلولا وجودها لتعطلت مهمة الطب، وتضرر بذلك كل العاملين فيها، ولولا وجودها لما تطور الطب والبحث التجريبي في مجالات الأدوية، ولما توصل العلماء إلى الاكتشافات الطبية المفيدة للإنسان، وكذلك الزلازل والبراكين والأعاصير، فمع أن فيها شرورا لصنف من الناس، إلا أن فيها خيرات لأصناف آخرين، وكذلك وجود الظلم والإجرام، فمع أن فيه شرورا لصنف من الناس، إلا أن فيها مصالح لآخرين، فلولا وجود الظلم لما أمكن للناس معرفة العدل والخير، ولا عرفوا قيمة العدل وفضل الإحسان إلى الآخرين.

«فهذا الغيث الذي يحيي به الله البلاد والعباد والشجر والدواب، كم يحبس من مسافر، ويمنع من قصاد، ويهدم من بناء، ويعوق عن مصلحة، ولكن أين هذا مما يحصل به من المصالح؟! وهل هذه المفاسد في جنب مصالحه إلا كتفلة في بحر؟! وهل تعطيله لئلا تحصل به هذه المفاسد إلا موجبًا لأعظم المفاسد والهلاك؟! وهذه الشمس التي سخرها الله لمنافع عباده، وإنضاج ثمارهم وأقواتهم، وتربية أبدانهم وأبدان الحيوانات والطير، وفيها من المنافع والمصالح ما فيها، كم تؤذى مسافرًا وغيره بحرّها، وكم تجفف رطوبة، وكم تعطش حيوانًا، وكم تحبس عن مصلحة، وكم تشف من مورد، وتحرق من زرع، ولكن أين يقع هذا في جنب ما فيها من المنافع والمصالح الضرورية المكملة؟! فتعطيل الخير الكثير لأجل الشر اليسير شر كثير، وهو خلاف موجب الحكمة الذي تنزه الله سبحانه عنه»[1].

فالله تعالى لا يخلق شرًّا محضًا، ولا يوجد في خلقه شر كلي لا خير فيه بوجه من الوجوه؛ لأن خلق الشر المحض منافٍ للحكمة، وهو نوع من العبث الذي ينزه الله عنه، وكل الشرور التي توجد في الخلق فهي شرور إضافية نسبية[2].

وقد نبهنا الله إلى هذا المعنى في قصة موسى مع الخضر، فإن الخضر فعل

---

(١) طريق الهجرتين، ابن القيم (١/ ٢١٣).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٤/ ٢٢٦)، وشفاء العليل، ابن القيم (٢/ ٥٢٢)، والمقصد الأسمى في شرح أسماء الله الحسنى، الغزالي (٦٢ ـ ٦٣).

أفعالًا عديدة ظاهرها الشر، ولم يفهم موسى عليه السلام منها إلا أنها شر محض، ولكن الخضر كشف عن الخير الخفي الذي كان وراء أفعاله تلك، فأثبت له بأن ما فعله لم يكن شرًّا محضًا، وإنما هو شر نسبي إضافي، وقد علق الرازي على هذه الحادثة بقوله: «كل ما في العالم من محنة وبلية وألم ومشقة فهو وإن كان عذابًا وألمًا في الظاهر إلا أنه حكمة ورحمة في الحقيقة، وتحقيقه ما قيل في الحكمة: إن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير»[1].

• **الأمر الخامس**: أن الاعتراض بوجود الشر على وجود الله وكماله مبني على تصور خاطئ لطبيعة الحياة في الدنيا، فإن المعترض ينطلق من أن الغاية من الحياة تنحصر في الحصول على الملاذ، والظفر بالخير المطلق، الذي لا كدر فيه ولا ضرر، ولكن هذا التصور غير صحيح، فحياة الإنسان ليست منحصرة في حياته الدنيوية فقط، وإنما هناك نوع آخر من الحياة أكمل وأفضل وأجل، والحياة الدنيا ما هي إلا طريق ومعبر إلى تلك الحياة، فما يحصل للإنسان فيها لا يخرج في طبيعته عما يحصل لأي مسافر في طريقه من التعب والمشقة والألم.

وما أجمل ما عبر به الدكتور محمد الغزالي حيث يقول في سياق مخاطبته للملحد الذي اعترض على الوجود الإلٰهي بقضية الشر: «إنكم لا تعرفون طبيعة هذه الحياة الدنيا، ووظيفة البشر فيها، إنها معبر مؤقت إلى مستقر دائم، ولكي يجوز الإنسان هذا المعبر إلى إحدى خاتمتيه لا بد أن يبتلى بما يصقل معدنه ويهذب طباعه، وهذا الابتلاء فنون شتى، وعندما ينجح المؤمنون في التغلب على العقبات التي ملأت طريقهم، وتبقى صلتهم بالله واضحة مهما ترادفت البأساء والضراء، فإنهم يعودون إلى الله بعد تلك الرحلة الشاقة ليقول لهم: ﴿يَٰعِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ ٱلْيَوْمَ وَلَآ أَنتُمْ تَحْزَنُونَ ﴿٦٨﴾﴾»[2].

ثم إن الحياة في الأرض ليست خاصة بالإنسان، وإنما يشاركه فيها أنواع من الحيوانات وأصناف من النبات وغيرها، وكل تلك الأصناف والأنواع لا بد لها من الحصول على ما يناسب بقاءها.

• **الأمر السادس: أن الاعتماد على قضية الشر في إنكار وجود الله مبني**

---

(١) التفسير الكبير (١/ ٢٠٢).

(٢) قذائف الحق (٢٠١).

على القفز الحكمي؛ وذلك أن المعترض استنتج من وجود الشر أن الله غير موجود، وأنه ليس خالقا للكون، ولا يوجد أي ترابط عقلي أو منطقي بين مقدمات الدليل ونتيجته، فليس هناك تلازم بين وجود الشر وبين عدم وجود الله وخلقه للكون، فما الذي يمنع أن يكون الله موجودا ومريدا للشر في آن واحد، فعلى التسليم بمشكلة الشر، فإن غـاية ما تدل عليه هي القدح في صفة من صفات الله، ولا يمكن أن تدل على امتناع خلقه للكون.

وقد أشار إلى هذا المعنى أنتوني فلو، فإنه ذكر أن معضلة الشر كانت أحد أسباب إلحاده، فلما رجع عن الإلحاد إلى الإيمان بالله قال معلقًا: «لا شك أن معضلة الشر والألم ـ التي كانت وراء اتجاهي إلى الإلحاد ـ تعتبر مشكلة لها وزنها عند الفلاسفة، لكني أيقنت أن عدم فهم هذه المشكلة لا ينبغي أن يلغي القناعة بوجود الإله، بعد أن أثبتت البراهين الفلسفية والعقلية والعلمية ذلك الوجود، إن وجود الشر والألم في حياة البشر له علاقة بصفات الإله، وليس وجود الله أو عدمه»[1].

وهذا الكلام يدل على **أمرين مهمين**:

الأول: أن استدلال الملاحدة على إنكار وجود الله بقضية الشر لا مسوغ له، وأنه متضمن لمغالطة القفز الحكمي، التي ينتقل فيها المستدل من المقدمات إلى النتيجة من غير وجود أي مسوغ وتلازم بينها.

والثاني: أنه على التسليم بأن قضية الشر مشكلة على الوجود الإلٰهي، فإنها معارضة بأدلة أقوى منها في الدلالة والثبوت، فهناك أدلة عقلية دلت على مقدمات الضرورة الحسية والاكتشافات العلمية المتتالية، فليس من المقبول في مناهج الاستدلال أن تترك الأدلة الأقوى والأظهر والأتقن إلى الأضعف والأخفى.

إن القفز الحكمي الذي كشفنا عنه في استدلال الملاحدة بقضية الشر واعتمادهم على الدليل الأضعف يدل على أن صنيعهم ذلك ليس قائما على الاستدلال العقلي المجرد، وإنما هو في حقيقته استدلال عاطفي نفسي، فالملحد يجد في نفسه تألما من الشر ونفرة من الألم، فيحول هذه الحالات النفسية إلى

(١) هناك إله ـ ضمن كتاب رحلة عقل ـ عمرو شريف (١٠٨).

دليل يزعم أنه نابع من العقل، ويستدل به على إنكار وجود الخالق الذي دلت عليه أدلة عقلية قاهرة، وما فعْله في الحقيقة إلا مشاعر نفسية وأحاسيس عاطفية.

ومما يدل على أن الاعتراض بوجود الشر ليس مستندًا على العقل وإنما على العاطفة النفسية أن المعترضين بها في العادة لا يعتمدون إلا على الشرور الحسية، ويعرضون تمام الإعراض عن الشرور المعنوية، التي قد تكون أضرارها أعظم على الحياة الإنسانية من الشرور الحسية، فلا تراهم يعترضون على الفساد الأخلاقي والكذب والخيانة والبخل والجشع والأنانية وشيوع الجهل والأمية، فهذه شرور عظيمة لها آثار عميقة على حياة الإنسان.

وفي الإشارة إلى أثر المنطلق النفسي العاطفي في الاعتراض بقضية الشر يقول الأستاذ محمود عباس العقاد بعد دراسة مطولة لمشكلة الشر: «ليس الشر إذن مشكلة كونية، ولا مشكلة عقلية، إذا أردنا بالمشكلة أنها شيء متناقض عصي على الفهم والإدراك، ولكنه في حقيقته مشكلة الهوى الإنساني، الذي يرفض الألم، ويتمنى أن يكون شعوره بالسرور غالبا على طبائع الأمور»[1].

إن مثل من يعترض على وجود الله بشبهة الشر مثل طفل في العاشرة من عمره حين رأى أباه يفعل أمورًا فيها آلام وأضرار عليه أو على بعض إخوانه قام معترضًا على أبيه، وادعى أن لديه دليلًا عقليًا على إنكار الأبوة مطلقًا، وحين سأله الناس عن حجته العقلية، ذكر أن الأب يجب أن يكون متصفًا بالرحمة والحنان على أبنائه، ولكنه رأى أباه يفعل ما يناقض تلك الصفات، فأخذ من ذلك دليلًا عقليًا على إنكار فكرة الأبوة من أصلها!!

• **الأمر السابع**: مما يدل على أن وجود الشر في الكون لا ينافي الوجود الإلٰهي ولا كماله أن الخير في الكون أكثر من الشر وأوسع منه، بل هو الأصل في الوجود، فالأصل في حياة الناس والحيوان والنبات الصحة والاستقامة، والأصل في الأرض الاستقامة والصلاحية للعيش وبناء الحضارات، وليس الزلازل والبراكين والأعاصير، فالشر مع وجوده إلا أنه طارئ وقليل مغمور في بحار ومحيطات الخير والصلاح المحيطة به من كل الجهات، يقول ابن القيم في بيان هذا المعنى: «ومن تأمل هذا الوجود علم أن الخير فيه غالب، وأن

---

(١) حقائق الإسلام وأباطيل خصومه (٩).

الأمراض وإن كثرت فالصحة أكثر منها، واللذات أكثر من الآلام، والعافية أعظم من البلاء، والغرق والحرق والهدم ونحوها وإن كثرت فالسلامة أكثر، ولو لم يوجد هذا القسم الذي خيره غالب لأجل ما يعرض فيه من الشر لفات الخير الغالب، وفوات الخير الغالب شر غالب، ومثال ذلك: النار؛ فإن في وجودها منافع كثيرة، وفيها مفاسد، لكن إذا قابلنا بين مصالحها ومفاسدها لم تكن لمفاسدها نسبة إلى مصالحها، وكذلك المطر والرياح والحر والبرد، وبالجملة فعناصر هذا العالم السفلي خيرها ممتزج بشرها، ولكن خيرها غالب، وأما العالم العلوي فبريء من ذلك»[١].

فمن كانت نفسه نافرة من وجود الشر القليل، فليعتبر بالخير الغالب عليه، وليجعل نفسه ناظرة إليه متأملة فيه، وليس صحيحًا ولا مقبولًا في قوانين العقل والمنطق أن ينظر الإنسان إلى الشيء الأقل وجودا، ثم يحكم به على الشيء الأكثر منه وجودًا وانتشارًا، ولا يقبل منه أن ينظر إلى الشيء المتعدد الزوايا من زاوية واحدة هي الأضعف والأقل، ويحكم بناءً عليها على كل الزوايا الأخرى، وهي الأقوى والأظهر.

• **الأمر الثامن: أن المعترضين على وجود الله وكماله بوقوع الشر في الكون وقعوا في مغالطة منطقية وانحراف استدلالي ظاهر**؛ وذلك أن العالم مشحون بالأفعال والصنائع الدالة على حكمة الخالق تعالى البالغة، وعلى رحمته الواسعة وفضله العميم، ولكنّ المعترضين أعرضوا عن كل تلك المشاهد والدلائل، وركزوا أنظارهم على بعض المشاهد التي لم تظهر لهم في الحكمة بصورة واضحة، وطفقوا يشككون في الوجود الإلٰهي وفي الكمال الرباني من خلالها.

وهذا الصنيع انحراف عن الجادة العلمية وانزلاق في مهاوي الضلال الاستدلالي، فالمنهج العملي الصحيح يستلزم أن يقاس المجهول على المعلوم، وأن يحمل المتشابه على المحكم، فكما أن في الكلام محكمًا ومتشابهًا، والعقلاء يفهمون المتشابه بناءً على المحكم، ويحملونه عليه، فكذلك الأفعال الواقعية فيها المحكم وفيها المتشابه، وطريقة العقلاء تقتضي أن تحمل الأفعال

---

(١) شفاء العليل (٢/ ٥٢٢).

المتشابهة على المحكم، وتفهم بناءً على مقتضاها، وفي بيان هذه المنهجية العقلية يقول ابن القيم: «العقلاء قاطبة متفقون على أن الفاعل إذا فعل أفعالا ظهرت فيها حكمته، ووقعت على أتم الوجوه، وأوفقها للمصالح المقصودة بها، ثم إذا رأوا أفعاله قد تكررت كذلك، ثم جاءهم من أفعاله ما لا يعلمون وجه حكمته فيه، لم يسعهم غير التسليم لما عرفوا من حكمته، واستقر في عقولهم منها، وردوا منها ما جهلوه إلى محكم ما علموه، هكذا نجد أرباب كل صناعة مع أستاذهم»[1].

فالمنهج العقلي الصحيح يوجب على من رأى في مشاهد الكون أمورًا لم يفهم حكمتها ولم تظهر له غايتها، يوجب عليه إرجاع ذلك إلى ما يراه من مشاهد الإحكام الأخرى، التي هي أكثر في العدد، وأظهر في الدلالة، ويقر بأن الله تعالى المتصف بالحكمة والعلم لا يفعل شيئًا بلا غاية ولا حكمة مرجوة منه، يقول الزمخشري في بيان هذا المعنى: «قد علمنا أنّ الله حكيم عالم بقبح القبيح، عالم بغناه عنه، فقد علمنا أن أفعاله كلها حسنة، وخلق فاعل القبيح فعله، فوجب أن يكون حسنًا، وأن يكون له وجه حسن، وخفاء وجه الحسن علينا لا يقدح في حسنه، كما لا يقدح في حسن أكثر مخلوقاته جهلُنا بداعي الحكمة إلى خلقها»[2].

ولكنّ المعترضين على وجود الله وكماله بقضية الشر غفلوا عن هذه المنهجية العقلية، وانتهكوا مقتضياتها، وانزلقوا إلى متاهات الاستدلال الباطلة الفاسدة.

إن مثل من يعترض على الوجود الإلٰهي والكمال الرباني بقضية الشر مثل رجال من عوام الناس دخلوا مدينة كبيرة، فرأوا فيها أنواعًا من التصاميم المبهرة، وأشكالًا من التراكيب المتقنة، وصنوفًا من الفن المعماري الدقيق، ولكنهم أثناء تجولهم في المدينة رأوا في بعض أجزائها أشياء لم يعرفوا لها حكمة، ولم يدركوا لها مغزى، فأخذ بعضهم يشكك في وجود الباني لهذه المدينة من حيث الأصل، وبعضهم أخذ يشكك في حكمته وعلمه ومهارته!

---

(١) شفاء العليل (٦٠٦).

(٢) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل (٤/٥٤٨).

ولا يشك عاقل أن صنيع أولئك الرجال العوام منافٍ للعقل والمنطق، ومناقض للحكمة والبصيرة، واعتراض المعتمدين على قضية الشر لا يختلف عن حالهم، بل هو في الحقيقة أشد وأشنع؛ لأن انحرافهم متعلق بأفعال الله وصنعه.

• **الأمر التاسع**: فضلًا عن كثرة الأخطاء التي وقع فيها المعترضون على وجود الله وكماله بقضية الشر، وضخامة الأغلاط الاستدلالية والمنهجية التي تلبس بها صنيعهم، إلا أنهم فوق ذلك كله لم يسلموا من الوقوع في التناقض.

فإن كثيرًا من أتباع التيار الإلحادي ينكرون المبادئ الكلية والقيم المطلقة، ويرون كل شيء نسبيا، فلا توجد قيمة مطلقة، ولا يوجد خير مطلق، ولا شر مطلق، ولا صفة محمودة بإطلاق، ولا مذمومة بإطلاق، وهذا الاعتقاد يبطل عليهم اعتمادهم على قضية الشر؛ لأن الحكم على الشيء بأنه شر وألم يستوجب وجود الخير المطلق الذي يحكم بناءً عليه، وعلى مقتضياته بوجود الشر، فإذا لم يوجد خير مطلق، وكان كل شيء نسبيًا، فإنه لا يمكن الاعتراض على أحد بالشر أبدًا؛ لكونه نقيض الخير.

ولأجل هذا المعنى فقد قلب بعض الفلاسفة المعاصرين ـ وهو بيترج ونكريفت ـ الدعوى على أتباع التيار الإلحادي، وجعل اعتقادهم بوجود الشر دليلًا على وجود الله، بحجة أن الملحد حين يحكم على شيء بأنه شر يجب أن لا يقع «معناه أن لديه مفهومًا عما يجب أن يكون، وأن هذا المفهوم يقابل شيئًا واقعيًا، وهذه حقيقة اسمها الخير الأسمى، حسنًا.. إنها اسم آخر لله، فإن لم يكن الله موجودًا فمن أين جئنا بمعيار الخير الذي يحكم به على الشر بأنه شر؟!»[1].

الطريقة الصحيحة في التعامل مع قضية الشر:

إذا تبين أن المعترضين على وجود الله وكماله بقضية الشر وقعوا في أغلاط عقلية ومنهجية كبيرة، وانكشف أن موقفهم من وقوع الشر خطأ وانحراف عن الجادة، فما الموقف الصحيح الذي يجب على الإنسان عمومًا، وعلى المسلم خصوصًا الالتزام به حتى يسلم من تلك الأغلاط والأخطاء، ويكون سائرًا على الجادة العلمية؟

---

(١) القضية الخالق، لي ستروبل (٤١).

مع أن معالم المنهج الصحيح في التعامل مع قضية الشر قد اتضحت في أثناء نقض موقف التيار المعتمد على شبهة الشر، إلا أننا سنزيدها هنا إيضاحًا وتفصيلًا؛ طلبًا لرفع الإشكال، وبيان الصورة بأكبر قدر ممكن من البيان، فالأمور التي تنضبط بها الرؤية الصحيحة من قضية الشر ترجع إلى **الأصول التالية**:

* **الأصل الأول**: أن الله تعالى لا يفعل شيئًا في هذا الكون إلا لحكمة وغاية حميدة، فمن المستبعد عقلًا أن يقوم شخص عاقل وحكيم بإنشاء مدينة كبيرة جدًّا، فيها أنواع من الإتقان، وألوان من الفن والجمال والدقة، فتكون متكاملة الأركان، مشتملة على كل الأنظمة والقوانين البارعة، ثم يكون بناؤه لذلك كله مجرد عبث لا داعي له ولا غرض منه، فإن من يفعل ذلك بدون حكمة ولا غاية حميدة لا يكون من العقلاء، ولا يعد فعله ممدوحًا عند النبهاء، بل سيكون مذمومًا عند جميع الفطناء.

فكذلك الحال في خلق الكون بأجمعه ـ ولله المثل الأعلى والأجل ـ، فإنه يستحيل في العقل أن يكون إيجاده سبحانه لهذا الكون العظيم الفسيح المبهر، المشتمل على الأنظمة البديعة والقوانين الدقيقة والإتقان الباهر والإحكام الرائع، بغير حكمة ولا غاية ولا قصد، فوقوع هذا الأمر لا يليق بالكمال الإلٰهي والجلال الرباني.

إن كمال الرب تعالى وجلاله وحكمته وعدله ورحمته وقدرته وإحسانه وحمده ومجده وحقائق أسمائه الحسنى تمنع كون أفعاله صادرة منه لا لحكمة ولا لغاية مطلوبة، وجميع أسمائه الحسنى تنفي ذلك وتشهد ببطلانه[1].

* **الأصل الثاني**: إذا اعتقد الإنسان بأن الله لا يفعل شيئًا إلا لحكمة وغاية ومقصد، فإنه يجب عليه أن يعتقد أنه لا يمكن للبشر أن يحيطوا بكمال الله في علمه وحكمته، ويستحيل عليهم أن يعلموا بكل مقاصد الله في خلق الكون وأحداثه، وقد أثبتنا صدق ذلك بأدلة متعددة في أول الفصل بما يغني عن إعادته هنا.

ومع أن قدرة البشر لا يمكن أن تحيط بتفاصيل العلم الإلٰهي، فإنه ليس من

---

(١) انظر: شفاء العليل، ابن القيم (٢/ ٥٧١).

الحكمة أن يُطلع الله تعالى الناس على جميع غايته، فإن ذلك منافٍ لكمال الملك والقهر والجلال والجبروت، التي هي صفات ضرورية من صفات الله تعالى، فكماله يأبى إطلاع خلقه على جميع حكمته، وحكمته تمنع إطلاع خلقه على جميع حكمته، بل الواحد منا لو أطلع غيره على جميع شأنه وأمره عد سفيهًا جاهلًا، وشأن الرب أعظم من أن يطلع كل واحد من خلقه على تفاصيل حكمته(١).

* **الأصل الثالث**: مع أن الإنسان يجب عليه أن يعتقد بأنه لا يستطيع الإحاطة بحكم الله وغاياتها من الشرور الواقعة في الكون إلا أن الشرور نوعان: نوعي مكن للبشر معرفة الحكمة منه، ونوع لا يمكن للبشر معرفة الحكمة منه.

فالله ﷻ قد أظهر بعض حكمه في خلقه وأخفى بعضها، والواجب على العاقل أن يستدل بما أظهر الله على ما أخفى، فالحِكم الظاهرة من خلق الله كافية في تأسيس اليقين بأن الله تعالى لا يفعل في الكون إلا ما هو خير وصلاح.

* **الأصل الرابع**: أن الكمال الإلٰهي يستوجب تعدد أصناف الموجودات واختلاف طبائعها، فاتصافه بالقدرة يستوجب وجود الخلق، ووجود المتضادات في الكون، واتصافه بالإحسان يستوجب وجود العطاء، واتصافه بالجلال يستوجب ظهور معاني الجلال والملك، واتصافه بالعفو يستوجب وجود المخطئ والمذنب، واتصافه بالعدل يستوجب وجود الظالمين والمظلومين، وكذلك الحال في كل معاني الكمال الإلٰهي.

وبناء عليه، فإن وجود الشر الإضافي النسبي في الموجودات أمر ضروري، وحَدَث لازم في الوجود؛ لأنه بوقوع جنسه تنجلي عدد من الكمالات الإلٰهية، كالقدرة على حق المتضادات، وانجلاء معاني الملك والجلال والجبروت وغيرها(٢).

* **الأصل الخامس**: أن التكليف الإلٰهي بالشرائع التعبدية لا يقوم إلا على حرية الاختيار والإرادة، ولو جعل الله الناس كلهم مجبرين على أعمالهم لما صح في العقل أن يكلف العباد بالطاعات، بل لما صح أن يكلف أحدًا بأي فعل في حياته.

---

(١) انظر: شفاء العليل، ابن القيم (٢/ ٦٠٥).

(٢) انظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز (١/ ٣٢٩ ـ ٣٣٠).

وضرورة اتصاف الإنسان بحرية الإرادة والاختيار تستلزم وجود الصواب والخطأ، والقدرة على فعل الخير وفعل الشر، فالإنسان يملك إرادة وقدرة على فعل الخير والحسن، وعلى فعل الشر والقبيح، وهذا يقتضي ضرورة صدور الشر من الإنسان، وحدوثه منه في الواقع، وبذلك يحصل التفاضل بين الناس، ويتحقق التمايز بين الأشرار والأخيار.

فلو لم يعط الله الناس حرية الإرادة الملازمة لوقوع الشر والمقتضية له لما تحققت المصالح المتعلقة بحياة الإنسان جملة، فوجود الشر الصادر من الإنسان إذن ضرورة واقعية لا بد منها.

الاعتراض الرابع: إشكالية التعارض بين التقدير السابق وبين التكليف بالأعمال الدينية:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أنه إذا كان الله قدر كل شيء قبل خلق السمٰوات والأرض وكتبه في اللوح المحفوظ، فهذا يعني أن كل شيء سيقع كما قدره الله وكتبه، فكيف يصح مع ذلك أن يكلف الله الإنسان بالعبادات ويحاسبه عليها ثوابًا وعقابًا؟!

وهذا الاعتراض يطرح عادة في صورتين:

الصورة الأولى: في مقام الاعتراض على العلم الإلٰهي، وذلك أنه إذا كان الله يعلم كل شيء، ويعلم ماذا سيفعل الإنسان في كل حياته قبل أن يخلقه، فيكف يصح في العقل أن يكلفه بالعبادة ويحاسبه على أفعاله؟!

فإنا إذا قلنا: إن العبد لا يمكنه أن يخالف ما علمه الله عنه، فهو في الحقيقة مجبور على أفعاله، وسيكون عقاب الله له منافيا للعدل والرحمة، وإن قلنا: إن العبد بما يتصف به من إرادة واختيار يمكنه أن يفعل خلاف ما علمه الله، فهذا يستلزم نسبة الجهل إلى الله، ففي كِلا الحالين لا يخلو الأمر من نسبة النقص إلى الخالق.

وكذلك إذا كان الله يعلم المؤمن من الكافر، ويميز بينهما بعلمه السابق، فما فائدة التكليف حينئذ؟!

الصورة الثانية: في مقام الاعتراض على المشيئة الإلٰهية، وذلك أنه إذا كان الله شاء كل شيء، ولا يخرج شيء في الوجود عن مشيئته السابقة، فكيف

يصح في العقل أن يكلف الله الإنسان بالعبادة ويحاسبه على أفعاله؟!

فإن قلنا: إن العبد لا يمكنه أن يخالف ما اقتضته مشيئة الله، فهو في الحقيقة مجبور على أفعاله، وسيكون عقاب الله له منافيا للعدل، وإن قلنا: إن العبد بما يتصف به من إرادة واختيار يمكنه أن يفعل خلاف ما اقتضته مشيئة الله، فهو يستلزم نسبة العجز إلى الله، ففي كِلا الحالين لا يخلو الأمر من نسبة النقص إلى الله.

وكذلك إذا كان الله شاء كل الأفعال التي تصدر من العباد: أفعال المؤمنين وأفعال الكافرين، فما فائدة التكليف إذن؟!

وفي ابتداء النقاش لهذا الاعتراض لا بد من التنبيه على أن هذه القضية ليست جديدة على أهل الأديان وخصوصا دين الإسلام، وليست من ابتكارات الناقدين للأديان في عصرنا، فالبحث في العلاقة بين تقدير الله السابق وشرع الله المنزل من أكثر القضايا التي دار حولها الجدل والحوار والخلاف بين علماء المسلمين، وهي أظهر الأبواب التي أوسعوا فيها البحث والتأمل والنظر، وقدموا فيها أفكارًا متنوعة ومختلفة.

ثم إن البحث في هذه القضية متأخر عن البحث في قضية وجود الله، وقائم على الإقرار بخلق الله للكون وربوبيته له، فإيمان المؤمنين بالتقدير السابق وعظمته مبنى على إيمانهم بوجود الله وخلقه للكون، والإقرار بعظمته وجلاله وجبروته وكماله، ولا بد من استحضار هذا المعنى في النظر في هذه القضية وتفصيلاته، فهو من أقوى ما يساعد على فهم غوامضها، وتجلية شدائدها.

وإذا كان الإنسان عاجزًا عن الإحاطة بكمال الله وجلاله وعظمته، فإنه سيكون عاجزًا لا محالة عن الإحاطة بأسرار التقدير السابق؛ لأن التقدير من أخص خصائص الربوبية والجلال والكمال، فمن يتطلب معرفة جميع أسرار التقدير السابق فهو في الحقيقة يتطلب معرفة حقيقة الكمال الإلٰهي والجلال الرباني، وهذا أمر يتعذر على العقول البشرية البلوغ إليه، ولأجل هذا أرشد النبي ﷺ إلى التعامل الصحيح مع قضية التقدير الإلٰهي، فقال: «إذا ذكر القدر فأمسكوا»[1]، والأمر بالإمساك عن الخوض في القدر هو نهي عن الدخول في

---

(١) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة، رقم (٢٣٥١)، والبيهقي في القضاء والقدر، رقم (٤٤٤).

أسرار القدر وحِكمه؛ لكون الإنسان عاجزًا عن إدراك كنه ذلك، فالتقدير مرتبط بالكمال الإلٰهي وبمعاني الربوبية، وعقل الإنسان وقدرته قاصران عن إدراك ذلك، وهذه حقيقة وجودية ظاهرة الجلاء.

ولكنّ المعترضين على الأديان يعرضون عن تلك الحقيقة الترابطية بين التقدير والعظمة الإلٰهية، فيتعاملون مع الله كما لو أنه ملك من ملوك الدنيا، ويغفلون عن كمالاته وعظمته وجلاله، وينتقدون المؤمنين على هذا الأساس، وبعض أتباع الأديان ينساق معهم في هذا التغافل، فيقع في بحث هذه القضية كثير من الغلط والانحراف عن الجادة البحثية.

فأول أمر لا بد من تنبيه المعترض إليه وإيقافه عليه هو أن المؤمنين حين آمنوا بتقدير الله السابق ووجوب الخضوع له لم يكن ذلك منهم مجرد عاطفة نفسية، ولا مجرد اختيار مذهبي فقط، وإنما هو اعتقاد مبني على أصول عقلية ووجودية جليلة، ترجع كلها إلى ثبوت الكمال العظيم لله تعالى، الذي لا يمكن للبشر الإحاطة به.

وأول خطوة منهجية واجبة في النقاش حول قضية التقدير السابق أن ينبه المعترض على أنه لا يعترض على أفعال ملك من ملوك الدنيا، وإنما يعترض على خالق السمٰوات والأرض، المتصف بالكمال العظيم والجلال الكبير، الذي يعجز البشر عن الإحاطة به، فلا بد أن يقر بهذه الحقيقة ويستحضرها في النقاش، وإن لم يؤمن بها.

فمع استحضار المعاني السابقة في العلاقة بين التقدير السابق وتكليف الله للناس بالعبادات يتجلى الجواب عن ذلك الاعتراض بالأصول التالية:

* **الأصل الأول**: أن الله ﷻ لا بد أن يكون عالـمًا بكل شيء في هذا الوجود، ومقدرًا له ومدبرًا، فهذا الأمر من المقتضيات الضرورية لاتصافه بصفة الخلق التي لا يمكن الانفصال عنها، فلا يمكن أن يوجد شيء في الكون خارج عن علمه وقدرته وإرادته؛ فالله تعالى هو المصدر الأول لكل حدث يجري في الكون، وهو أساسه، فلا بد أن يكون عالمًا به، قادرًا عليه.

وأفعال العباد وما يصدر منهم من أعمال لا تخرج عن هذه الكلية، لكون الإنسان جزءًا من الكون، وأفعاله حدث من أحداثه، فلا بد أن يكون الله عالـمًا بها، وقادرًا عليها، ومريدًا لها.

ومن المستحيل أبدًا أن يكون الله خالقًا لأصل الكون ومادته وأحداثه، وعالمًا بها، ثم لا يكون خالقًا لأفعال العباد، ولا يكون عالمًا بها، فما ثبت للأصل ثبت للفرع، وما ثبت للجزء ثبت لكل الأجزاء المشابهة له.

* **الأصل الثاني**: أن علم الله ومشيئته غيب محض بالنسبة للإنسان، فلا يمكن للإنسان البتة أن يعرف علم الله وقدرته، وما شاءه في خلقه، وأراده في الكون قبل وجود الأحداث.

وإذا كان علم الله وتقديره غيبًا محضًا، فإنه لا يصح في العقل أن يحدد الإنسان شيئًا منه البتة؛ لأن ذلك من العبث والسفسطة التي لا تقوم على قاعدة سليمة ولا أساس مستقيم.

ومقتضى ذلك أنه لا يصح للإنسان أن يشتغل بمعرفة علم الله وتقديره السابق، ولا أن ينهك نفسه في البحث عما أخفاه الله من علمه، وقد أرشد النبي ﷺ الناس إلى هذا الأصل العظيم، فعن أبي عبد الرحمٰن السلمي عن علي ﷺ قال: كنا مع النبي ﷺ في بقيع الغرقد في جنازة فقال: «**ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من الجنة، ومقعده من النار**»، فقالوا: يا رسول الله، أفلا نتكل؟! فقال: «**اعملوا؛ فكل ميسر**»[(١)].

وهذا القول من النبي ﷺ إرشاد إلى الطريق الصحيح في التعامل مع التقدير السابق، ويتحصل في أنه لا ينبغي للإنسان أن يُشغل نفسه بما قدره الله عليه في العلم السابق؛ لكون ذلك أمرًا غيبيًّا محضًا، وسرًّا بعيد الأغوار، لا يمكنه إدراكه، ولا الوصول إليه، فليس من العقل أن يشغل الإنسان نفسه ويجهدها في البحث عما كتبه الله له أو لغيره، فإنه لن يستطيع الوصول إلى ذلك أبدًا، وعليه أن يشتغل بما يدرك ويتيقن بقدرته عليه واختياره له.

وقد قال علي ﷺ: «القدر سر الله فلا نكشفه». ويعني بذلك: فلا تحاول كشفه ومعرفته، فهو ليس مما يقدر عليه أحد. ويسمي الطحاوي ذلك بالعلم المفقود، الذي طواه الله عن كل الخلق، فلا يعلمه ملك مقرب، ولا نبي مرسل[(٢)].

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٤٩٤٥).

(٢) انظر في كلام الطحاوي وأثر علي بن أبي طالب: شرح الطحاوية، ابن أبي العز (٢٧٧).

* **الأصل الثالث**: أن الله ربط كل شيء في الوجود بأسباب خاصة به لا يتحصل إلا بها، فجرت سُنَّة الله تعالى الكونية على الترابط السببي بين أحداث الكون، ولا يستثنى من هذه السنة شيء البتة، فكما أن أحداث الدنيا الطبيعية، خيرها وشرها، لا تحصل إلا بأسباب معلومة محددة، فكذلك أحداث الآخرة، خيرها وشرها، لا تحصل إلا بأسباب معلومة محددة.

ومع أن كل أحداث الدنيا مقدرة مكتوبة، فإن الله ربطها بأسبابها، وعلق حدوثها بتحقق تلك الأسباب، فكذلك الشأن في أحداث الآخرة، فمع كونها مقدرة مكتوبة، فهي مربوطة بأسبابها[١].

فقاعدة الأسباب إذن شاملة لكل الأحداث الدنيوية والأخروية، ولا فرق بينها، وفائدة هذا الأصل في قضيتنا أن الخير والشر في الآخرة لا بد له من أسباب توجبها، ولا بد أن تكون تلك الأسباب راجعة إلى الإنسان حتى يمكن أن يتعلق به الثواب والعقاب.

* **الأصل الرابع**: كما أن الله تعالى علم تفاصيل كل شيء في الوجود وقدرها وشاءها، فإنه أعطى الإنسان الإرادة والاختيار، فخلقه خلقة مختلفة عن سائر المخلوقات، بحيث إن كل إنسان يملك إرادة يستطيع بها الترجيح بين الخيارات المختلفة، وقدرة يستطيع بها التأثير في الأحداث، وتحقيق الخيار الذي ترجحه إرادته.

وتحقق حرية الإرادة والاختيار في الإنسان في تحديد أفعاله أمر فطري ضروري، يجده كل إنسان في داخل نفسه، فالأسوياء من العقلاء يفرقون بين الأفعال التي يفعلها المرء بإرادته واختياره، كالأكل والشرب والبيع والشراء والنكاح وغيرها، وبين الأفعال التي تقع منه من غير اختيار ولا إرادة، كالسقوط من السطح والارتعاش من البرد والحمى، فيمدحونه ويذمونه على النوع الأول، ويرتبون عليه جميع الآثار القانونية، ولا يفعلون ذلك في النوع الثاني، ولو كان العقلاء يساوون بين النوعين لبطلت جميع الأحكام القانونية، وفسدت جميع التعاملات الإنسانية.

والأفعال العبادية في الإسلام لا تختلف في طبيعتها عن الأفعال العادية؛

---

(١) انظر: شفاء العليل، ابن القيم (١/ ١٢٠).

لأن كلا منها فعل صادر من الإنسان، وهو جزء من أجزاء الكون، فإذا ثبت أن الإنسان له حرية واختيار في أفعاله العادية المتاحة له، ولا يجد في ذلك شكا أو ترددا، فكذلك الحال في أفعاله العبادية؛ لكونها متفقة مع تلك الأفعال في طبيعتها وماهيتها.

والنصوص الشرعية في الإسلام جاءت على هذا الأساس، فتعاملت مع الأفعال الإنسانية على أنها أمور حادثة باختيار الإنسان وإرادته، وأنها كسب له وعمل من أعماله، كما قال تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾﴾ [فصلت: ٤٦]، وقال تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ ﴿٣٧﴾﴾ [المدثر: ٣٧]، وقال تعالى: ﴿مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ﴾ [آل عمران: ١٥٢].

ولكن التقرير السابق يُشكل عليه نصوص كثيرة في القرآن والسُّنَّة، تدل في ظاهرها على أن مشيئة الله هي المؤثرة في الوجود، وأن الإنسان لا يمكنه الخروج عنها أبدا، وتدل على أن الله هو الذي شاء الكفر والضلال والانحراف وغيرها من الأوصاف، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٣٠﴾﴾ [الإنسان: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾ [الأعراف: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِى ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿١٧٨﴾﴾ [الأعراف: ١٧٨]، وغيرها من الآيات الكثيرة في هذا المعنى.

والجواب على هذا الإشكال يتطلب تفصيلًا وتفريعًا مطولًا، ولكن يمكن أن يقال اختصارًا: إنه كما أخبر الله بأن الانحراف والضلال كان بمشيئته، فإنه أخبر أن إضلاله لمن ضل وانحرف إنما كان عقوبة له على أفعاله الصادرة منه باختياره وإرادته، كما قال تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ وَكُفْرِهِم بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَقَتْلِهِمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ ۚ بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٥٥﴾﴾ [النساء: ١٥٥] وقال تعالى: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ وَأَبْصَٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١١٠﴾﴾ [الأنعام: ١١٠]، وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓا۟ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [الصف: ٥]، وقال تعالى: ﴿فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْذِبُونَ ﴿١٠﴾﴾ [البقرة: ١٠]، وغيرها من الآيات التي في هذا المعنى، «والقرآن من أوله إلى آخره إنما

يدل على أن الطبع والختم والغشاوة لم يفعلها الرب سبحانه بعبده من أول وهلة، حين أمره بالإيمان، أو بينه له، وإنما فعله بعد تكرار الدعوة منه سبحانه، والتأكيد في البيان والإرشاد، وتكرار الإعراض منهم، والمبالغة في الكفر والعناد، فحينئذ يطبع على قلوبهم ويختم عليها، فلا تقبل الهدى بعد ذلك، والإعراض والكفر الأول لم يكن مع ختم وطبع، بل كان اختيارًا، فلما تكرر منهم صار طبيعة وسجية»[1].

الأصل الخامس: إذا ثبت أن الإنسان يملك إرادة وقدرة يحدد بها أفعاله الاختيارية، وثبت أن العبادات الدينية لا تخرج في طبيعتها عن طبيعة الأفعال العادية، فإن الثابت بالقطع أيضًا أن الإنسان لا يحاسب إلا على أفعاله الواقعة باختياره وإرادته، وأما الأفعال التي وقعت منه من غير قصد، كالأفعال الواقعة منه بالجهل والنسيان والخطأ، أو الأوصاف التي خلقها الله فيه مما لا يتعلق باختياره، كالطول والقصر واللون والقوة والضعف والصحة والمرض والعقل والجنون وغيرها، وكذلك الأفعال التي يقهره عليها الناس، فإن العبد لا يحاسب عليها، ولا يعاقب على تركها أو فعلها.

* **الأصل السادس**: ومع كل الأصول السابقة، فإن الله تعالى لم يترك الناس سدى من غير بيان ولا هدى، بل أبان لهم الحق، وأنار لهم الطريق، وأوضح لهم المحجة، فأرسل الرسل، وأنزل الكتب، وأقام الأدلة، ليرشد الناس إلى سبيل الهداية، ويميزها عن سبيل الغواية.

فالهداية الإلهية العامة التي بمعنى البيان والدلالة والإرشاد ثابتة مستقرة لكل العالمين، كما قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾، وقال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾﴾ [النساء: ١٦٥]، وغيرها من الآيات.

وكل من لم تبلغه الهداية العامة، ولم يصل إليه البيان الإلهي، فإنه لا

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم (١/ ٢٩٠)، وانظر في مناقشة هذا الإشكال: المرجع ذاته (١/ ١٣٨، ٢٨٩)، وتنزيه القرآن عن المطاعن، منقذ السقار (١٢٢ ـ ١٢٥).

يعذب ولا يعد مكلفًا بالأديان، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

وفهم هذه الأصول الستة، وعمق إدراكها، واستحضارها عند النظر في باب التقدير السابق تكشف عن قدر كبير من الغموض والإشكال في هذا الباب، فهي تدل على أنه لا تعارض بين تقدير الله السابق وبين تكليف الله الإنسان بالعبادات، فالله ﷻ لا يحاسب العباد على ما علمه في تقديره السابق، ولا على ما كتبه في اللوح المحفوظ، وإنما يحاسبهم على ما صدر منهم من أفعال بإرادتهم واختيارهم، والعبد لا يمكنه أن يحتج بالتقدير السابق؛ لأنه بالنسبة له غيب محض لا يمكنه الوصول إليه، ولا العلم به، فكيف ينسب إلى القدر السابق أمرًا وهو لا يعلم عنه شيئًا؟!!

والعبد في الوقت نفسه يشعر شعورًا ضروريًّا حقيقيًّا بأن له إرادة واختيارًا، ولا يشك في ذلك ولا يتردد، فدار حال الإنسان بين أمرين: بين أمر يجهله تمام الجهل، وهو تحديد ما في التقدير السابق، وبين أمر يعلمه علمًا ضروريًّا، وهو أن له إرادة وحرية يستطيع بها تحديد مساره العملي، فليس من العقل في شيء أن يعرض الإنسان عما يشعر به ويعلمه علما ضروريًّا، ويتعلق بأمر لا يعلم عنه شيئًا، ولا يمكن العلم به البتة، ويدعي أنه معارض لما يشعر به.

وإنما العقل يوجب عليه أن يعمل بما في يديه، وبما يعلم به علمًا ضروريًّا، ولا ينصرف عن ذلك بالاشتغال بأمر غائب عنه لا يمكنه أن يعرف عنه شيئًا.

إن مثل من يعرض عن العمل بالأعمال التعبدية بناء على تقدير الله السابق، كمثل رجل علم أن ملكًا من الملوك خبأ له أمرًا يتعلق بمستقبله المعيشي، وكانت بين يديه مزرعة وأرض خصبة واسعة يمكنه استثمارها في تكثير أمواله وأملاكه، ولكنه ترك ذلك كله تعلقًا بما علمه من تخبئة الملك له، وهو لا يدري عن ماهية ما خبأه الملك له: هل هو خير له أم شر؟ وبقي عمره كله منتظرًا ذلك الأمر الغيبي، حتى فني وفنيت أرضه ومزرعته وفسدت! ولا شك أن صنيع مثل هذا الرجل سيكون معيبًا عند كل العقلاء الأسوياء.

وهذا المثال ليس مطابقًا للعلاقة بين تقدير الله السابق وبين حال العبد، ولكنه صورة تقرب المعنى وتظهر قدرًا من قبح من يتعلق بالقدر الغائب عنه ويترك ما في يديه من القدرة على العمل والمثابرة والحرص.

فإذا عجز الإنسان عن تصور ذلك وإدراكه، وقصر عقله عن فهمه ومعرفة استقامته، فإنه يجب عليه التسليم والخضوع للكمال الإلٰهي والعظمة الربانية، فإن هذه القضية ليست القضية الوحيدة التي عجز الناس عن فهمها في الوجود، فهناك قضايا كثيرة أخرى يعدها كثير من الناس من الألغاز التي لا يمكن العلم بها، فكما أنهم يسلمون بها، فإنه يلزمهم التسليم بما هو مثلها في العلاقة بين التقدير الإلٰهي والتكليف بالعبادات.

وقد سبق التنبيه في مناقشة قضية وجود الشر في الكون على أصل منهجي مهم يوجب على الإنسان التسليم لله في هذه القضية وغيرها، وهو أن الكون مشحون بالمشاهد الدالة على عظمة الله وحكمته ورحمته وجلاله، فإذا وجد الإنسان في بعض الأمور ما يصعب فهمه على عقله، ولم يستطع البلوغ إلى إدراك حسنه واتساقه مع الحكمة والعدل، فإنه لا يحق له في العقل أن يتنكر للعدل الإلٰهي ولا يبادر إلى القدح في الكمال الرباني، وإنما يجب أن يحمل المتشابه على المحكم، ويقيس الأمر الغامض على الأمر الواضح الجلي، ويعتبر المجهول بالمعلوم البين، فإن لم يفعل ذلك، فقد خالف مناهج العقلاء في النظر والاستدلال والبناء للآراء والمواقف.

الاعتراض الخامس: كيف يخلق الله الكافر وهو يعلم أنه سيدخل النار؟!!

يطرح هذا الاعتراض بصياغات مختلفة، ولكن حقيقته ترجع إلى أنه إذا كان الله عالمًا بكل شيء قبل حدوثه، فإن خلقه للكافر مع علمه بدخوله النار يستلزم نسبة النقص والعيب إليه؛ لأن خلقه لمن يعلم قبل وجوده بأنه سيدخل النار منافٍ للرحمة الكلية، فلو كان الله كلي الرحمة لامتنع عن خلق من سيعلم أنه داخل النار بعد موته.

فنحن في مثل هذه الحالة إما أن نقول: إن الله غير عالم بحال الكافر قبل وجوده، وهذا نقص في العلم، وإما أن نقول: إنه كان عالما به قبل وجوده، وهذا نقص في الرحمة، ففي كلا الحالين لا بد من نسبة النقص والعيب إلى الله.

وفضلًا عن ذلك، فإن خلق الله للكافر منافٍ للعدل أيضًا، لكون الله سيعذب إنسانًا لا يمكنه أن يخرج عما قدره الله وعلمه قبل وجوده، وليس له

قدرة ولا إرادة يستطيع بها تغيير علم الله السابق[1].

وهذا الاعتراض من أكثر الاعتراضات التي يرددها الناقدون للأديان من الربوبيين والملاحدة، ومن أشهر ما يوردونه على مناظريهم من المسلمين وغيرهم، والمعتمدون عليه جمعوا بين خطأين كبيرين: **الأول**: سوء الفهم لطبيعة الكمال الإلٰهي كما يعتقده المسلمون، **والثاني**: أنهم حددوا لأنفسهم ضوابط معينة للكمال في صفة الرحمة والعدل، ثم طفقوا يحاكمون أفعال الله إليها، فحين وجدوها غير متفقة معها انتهى بهم الأمر إلى القدح في وجود الله وكماله.

والجواب المنضبط على هذا الاعتراض لا بد فيه من الكشف عن أن خلق الله للكافر لا ينافي الكمال في الرحمة ولا الكمال في العدل ولا الحكمة، وإنما هو متسق مع تلك المعاني اتساقًا تامًّا، ومستقيم مع مقتضياتها استقامة كاملة، ولا بد لنا من إثبات صحة هذه الدعوى، وإقامة براهينها، وتجلية تفاصيلها؛ لأن ذلك سيؤدي بالضرورة إلى نسف ذلك الاعتراض من جذوره، وتهشيم بنيانه على قواعده.

١ ـ أما بيان عدم مناقضة ذلك للكمال في الرحمة الإلٰهية؛ فإن الرحمة صفة من صفات الأفعال، كالعفو والكرم والمغفرة وغيرها، وصفات الأفعال لا تكون كمالًا إلا إذا كانت مقرونة بالحكمة التي تعني: وضع كل شيء في موضعه الصحيح، وبالعدل الذي يعني إعطاء كل ذي حق حقه وما يستحقه.

والنظر في صفات الأفعال الإلٰهية لا بد فيه من اعتبار اقترانها بهذين المعنيين، فالعفو لا يكون كمالًا إلا إذا كان متسقًا مع الحكمة والعدل؛ ولأجل هذا فالعفو عن المعاند والمتكبر والمتساهل والمستخف بحقوق الآخرين ليس كمالًا، ولا يكون كمالًا إلا إذا نزل في محله المناسب له، كالعفو عن المخطئ والنادم والجاهل والناسي ونحو ذلك، فإذا لم يعفُ الله عن أحد لكونه لا يستحق العفو، فذلك ليس نقصًا، بل هو الكمال بعينه.

وكذلك الكرم لا يكون صفة كمال في كل الأحوال، فإن التكرم على المعاند، أو على من يعلم بأنه سيتمادى في ظلمه وغيه وضلاله ليس كمالًا، ولا يكون كمالًا إلا إذا نزل في محله المناسب كله، فإذا لم يتكرم الله على أحد

---

(١) انظر: مجلة أنا أفكر (٣/ ٤٤).

لكونه لا يستحق إنزال الكرم فيه، فذلك ليس نقصًا، بل هو الكمال بعينه.

وكذلك الحال في صفة الرحمة، فإنها من صفات الأفعال، فهي محكومة إذن بالحكمة والعدل، فلا تكون صفة كمال في كل الأحوال، فإن رحمة المتكبر الذي ظلم الناس وقهر الآخرين وتمادى في الطغيان والعفو عنه منافٍ للعدل والحكمة، ولا تكون صفة الرحمة كمالا إلا إذا أنزلت في المحل المناسب لها، كرحمة النادم والناسي والجاهل ونحو ذلك.

ولكن المعترضين على خلق الله للكافر أعرضوا عن هذه الحقيقة، وتعاملوا مع صفة الرحمة بقطعها عن علاقتها بالحكمة والعدل، فاعتقدوا أن كمال رحمة الله يقتضي أن تكون شاملة لكل أحد بلا استثناء، ومن غير تفريق بين الناس، وبين من يستحق أن يرحم وبين من لا يستحق، فحين وجدوا أن الله لم يرحم الكافر بإدخاله النار، توهموا أن ذلك مخالف لكمال الرحمة.

والحقيقة أن الأمر ليس كذلك؛ لأن صفة الرحمة لا تكون كمالًا إلا إذا أنزلت في محلها المناسب لها، فكان الواجب عليهم أن يثبتوا أن الكافر مستحق للرحمة، ثم يعترضوا على عدم رحمة الله له، ولكنهم لم يفعلوا ذلك، وقفزوا مباشرة إلى النظر في بناء تصور محدد لكمال الرحمة، ثم طفقوا يحاكمون أفعال الله إليها.

٢ ـ أما بيان عدم مناقضة خلق الله للكفار لصفة العدل؛ فهذه راجعة إلى العلاقة بين التقدير السابق وبين أفعال العباد، وقد سبق في مناقشة الاعتراض السابق الجواب المفصل على ذلك، وحاصله: أن الله تعالى أخفى علمه السابق عن كل الناس، فلا يمكن أحدًا أن يعلم ما قدره الله وما شاءه، ثم هو سبحانه في الوقت نفسه خلق الإنسان خلقة يستطيع معها أن يختار أفعاله ويحدد سلوكه بإرادته وقدرته، فكل إنسان يملك قوة يستطيع بها أن يؤثر في أفعاله وسلوكه، وعلمه بذلك ضروري فطري لا شك فيه، فاختيار الكافر لأفعاله إذن ليس خارجا عن تلك الحقيقة، فهو يملك قدرة وإرادة مثل غيره من المؤمنين، والله تعالى لم يفرق بين المؤمن والكافر في إعطاء كل منهما أدوات الفعل والاختيار، فخلق الله الكافر كخلقه للمؤمن، سواء بسواء، فقد خلق الله كلًّا منهما وهو يملك قدرة وإرادة يستطيع بها أن يؤثر في أفعاله ويحدد تصرفاته، وأخفى علمه عن كل منهما، وأمر كلا منهما بالطاعة ونهاه عن المعصية، وساوى بينهما في البيان

والإرشاد، ولكن الكافر اختار بما يجده في نفسه من إرادة وقدرة الكفر بالله تعالى، والمؤمن اختار بما يجده في نفسه من إرادة وقدرة الإيمان بالله.

فمن الأسباب المؤثرة في افتراق حال الكافر عن حال المؤمن ما يرجع إلى اختلاف اختيار كل واحد منهما، وليس إلى علم الله فقط، فعلم الله سابق لا سائق، ثم إن كل واحد منهما في حال فعله لا يدري عن علم الله شيئا، وإنما كانا يفعلان الفعل بناءً على ما يجده كل واحد منهما في نفسه من الإرادة والقصد.

إن حال المؤمن والكافر مع قدر الله السابق يشبه حال رجلين أرسلهما أبوهما إلى مدينة بعيدة، وذكر لهما الطريق السالم من الآفات والطرق المهلكة، وترك لهما حرية الاختيار، فاختار أحدهما الطريق السالمة فوصل ونجا، واختار الآخر الطريق المهلكة فهلك وخسر، فلا يقول أحد من العقلاء: إن الأب كان ظالمًا لأحدهما.

ويشبه كذلك حال رجل كريم قدم الطعام إلى رجلين جائعين، وترك لهما حرية الاختيار، فأقدم أحدهما على الطعام وأكل منه فنجا من الموت، وأعرض الآخر عنه وبقي على جوعه حتى أدركه الموت، ولا يقول أحد من العقلاء: إن ذلك الرجل كان ظالما لأحدهما[1].

ويزيد من وضوح هذه القضية أن الله تعالى لم يخلق الكافر كافرًا منذ أول ولادته، وإنما خلقه على الفطرة التي تقتضي في حال استقامته وسلامته من المفسدات الإقرار بالخالق، والإيمان بوجوده وكماله والخضوع له، وهو لا يختلف في ذلك عن المؤمن، ولكن الكافر انحرف عن الفطرة، واختار سبيل الكفر بالله، وبلغه الله البيان والإرشاد الدلالي على ضرورة الإيمان به، ولكنه أعرض عن ذلك كله، فالكافر في حقيقته متساوٍ مع المؤمن في الخلق على الفطرة، وفي خلق أدوات الاختيار والقدرة والتأثير، وفي حصول البيان والإرشاد الدليلي لكل منهما، وكفى بذلك عدلا ورحمة.

ولكنْ المعترضون غفلوا عن هذه المعاني كلها، فتوهموا أن الله خص المؤمن من الأدوات والمؤهلات ما يجعله يختار الأعمال الموجبة لدخول الجنة،

---

(١) هذا المثال مستفاد من موضوع طرح في منتدى التوحيد.

وحرم الكافر منها، وأعطاه من الأدوات والمؤهلات ما يجعله يختار الأعمال الموجبة لدخول النار.

والحقيقة أن الأمر ليس كذلك، فالمؤمن والكافر كل منهما أعطي مثلما أعطي الآخر من الأدوات والمؤهلات، فلا فرق بينهما من هذه الجهة، فالله تعالى لم يفرق بين الكافر والمؤمن في الأمور التي يتحقق بها العدل، وما بينهما من فروق ترجع إلى الفضل والإحسان وليس العدل.

٣ ـ وأما بيان عدم مناقضة خلق الله للكافر للكمال في صفة الحكمة؛ فلا بد من التذكير أولا بأن حكمة الله تعالى واسعة لا يمكن أن يحيط بها الناس، وقد سبق في أول البحث إقامة الأدلة الدالة على ذلك، وحال الناس مع حكمة الله دائرة بين الجهل المطلق، وبين العلم ببعض ما يمكن أن ينكشف للعقل الإنساني منها، وبين ما يتفضل الله بإظهاره لعباده.

فإذا لم يظهر للإنسان وجه الحكمة من خلق الله للكافر، فإنه يجب عليه الإقرار بعجزه، ولا يصح له في العقل إن يبادر إلى إنكار الحكمة مطلقًا، أو أن يقدح في وجود الله وكماله، فإن معنى ذلك أن الإنسان يحاكم الله إلى مقدار علمه، ويصدر أحكامه على تدبير الله وأفعاله بناءً على ما لديه من علم ناقص وإدراك قاصر، وكل ذلك انحراف عن الطريقة المستقيمة في النظر إلى العظمة الإلٰهية التي دلت عليها دلائل كثيرة، من أقربها عظمة الكون واتساعه.

ومع ذلك، فإننا إذا أوسعنا النظر والتأمل في تنوع مخلوقات الله، فإنه يمكننا أن نتعرف عددًا من الحكم الإلٰهية المتعلقة بخلق الله للكافر، فمن تلك الحكم[1]:

أ ـ أن تظهر للعباد قدرة الرب تعالى على خلق المتضادات المتقابلات، فخلق هذه الذوات المضادة ـ المهتدية والضالة، والنعيم والعذاب ـ من أقوى ما يظهر كمال الله في القدرة، كما ظهرت قدرته في خلق الليل والنهار، والدواء والداء، والحياة والموت، والحسن والقبيح، والخير والشر. وذلك من أدل الأدلة على كمال قدرته وعزته وملكه وسلطانه؛ فإنه خلق هذه المتضادات، وقابل

---

(١) انظر: شفاء العليل، ابن القيم (٢/ ٦٤٩ ـ ٦٥٩)، ومدارج السالكين، ابن القيم (٢/ ١٩١)، وشرح الطحاوية، ابن أبي العز (١/ ٣٢٩ ـ ٣٣٠).

بعضها ببعض، وجعلها مجال تصرفه وتدبيره، فخلو الوجود عن بعضها بالكلية تعطيل لحكمته وكمال تصرفه وتدبير مملكته.

ب ـ ظهور آثار أسمائه القهرية، مثل: القهار، والمنتقم، والعدل، والضار، والشديد العقاب، والسريع العقاب، وذي البطش الشديد، والخافض، والمذل، فإن هذه الأسماء والأفعال كمال، لا بد من وجود متعلقها، ولو كان الجن والإنس على طبيعة الملائكة لم يظهر أثر هذه الأسماء.

ج ـ ظهور آثار أسمائه المتضمنة لحلمه وعفوه ومغفرته وستره، وتجاوزه عن حقه، وعتقه لمن شاء من عبيده، فلولا خلق ما يكرهه من الأسباب المفضية إلى ظهور آثار هذه الأسماء لتعطلت هذه الحكم والفوائد، وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا بقوله: «لو لم تذنب والذهب الله بكم، ولجاء بقوم يذنبون ويستغفرون، فيغفر لهم»[(١)].

ولو أعمل الناظر عقله في التأمل لاستطاع أن يقف على حكم عديدة غير ما ذُكر، ولكن المعترضون على وجود الله ـ المعاندون منهم ـ لا يبحثون في الحكمة، ولا يرغبون في ربط أفعال الله بها، بل تراهم كثيرًا ما يتهربون من ذلك، وينفرون منها نفرة الغزال من الأسد؛ لأنهم يدركون أن ربط أفعال الله بالحكمة يغلق عليهم كل الأبواب التي يسعون إلى دخولها للتشكيك في وجود الله وكماله، ويفسد عليهم كل التصورات التي بنوها عن معاني الرحمة والعدل.

فثبت من خلال التوضيح السابق أن خلق الله للكافر ليس منافيا للكمال في صفة الحكمة، ولا في صفة الرحمة، ولا في صفة العدل، وبهذا يثبت أن ذلك الاعتراض باطل، قائم على تصورات خاطئة ومسلمات زائفة، ليس لها أساس من الصحة، ولا مستند من العقل.

الاعتراض السادس: لماذا يعذب الله الكافر بالعذاب الأبدي مع أن عمله كان محدودا بزمن وقدر معين؟!

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن العذاب الأبدي للكافر منافٍ للعدل؛ وذلك أن أعمال الكافر التي استحق بها العذاب مهما بلغت من الكثرة والعظمة،

---

(١) أخرجه مسلم، رقم (٧١٤١).

فإنها تبقى محدودة في زمن محدد، وقدر معين، فكيف يقبل في العقل أن يعذب على ذلك عذابًا أبديًا لا ينقطع، فالعدل يقتضي أن العقوبة لا بد أن تكون مساوية لحجم الذنب ومقداره، فالعذاب الأبدي للكافر يتنافى مع ذلك القانون العدلي.

وهو مع ذلك يتنافى مع كمال الرحمة، فإذا كان الله كلي الرحمة وواسع الشفقة والرأفة، ورحمته وسعت كل شيء، فكيف يحكم بالعذاب الأبدي على عبد أذنب ذنبا محدود القدر والزمن؟!!

وهذا الاعتراض ليس جديدًا على الفكر الديني، ولا هو من اختراع الناقدين للأديان في العصر الحديث، وإنما هو اعتراض مشهور منذ قرون، وقد تناوله عدد كبير من علماء المسلمين بالبحث والنقاش والتحليل.

وتعد هذه القضية من القضايا العظيمة الجليلة، وقد اختلفت مسالك العلماء في التعامل معها، فذهب جمهور العلماء إلى أن النار لا تفنى، وأن عذاب الكفار فيها دائم لا ينقطع، بل نقل عدد منهم الإجماع على ذلك، ولكن بعض العلماء ذهب إلى أن عذاب الكفار في النار ليس أبديًا، وأن له وقتًا ينتهي فيه، وفي تأكيد وجود الخلاف في هذه المسألة يقول ابن تيمية: «وأما القول بفناء النار ففيها قولان معروفان عن السلف والخلف، والنزاع في ذلك معروف عن التابعين ومن بعدهم»[1].

وقد تردد ابن تيمية في هذه القضية، ولم يجزم فيها بقول محدد، وكذلك تلميذه ابن القيم، فإنه كان مترددًا في تحديد القول الصائب في هذه القضية، ولم يجزم فيها بشيء ظاهر، وفي بيان ذلك يقول بعد أن نقل احتجاجات المختلفين في هذه القضية: «فهذا ما وصل إليه النظر في هذه المسألة التي تكع فيها عقول العقلاء، وكنت سألت عنها شيخ الإسلام ـ قدس الله روحه ـ فقال لي: هذه المسألة عظيمة كبيرة، ولم يجب فيها بشيء»[2].

فعلى القول بأن عذاب الكفار في النار ليس أبديًا، وأنه سينتهي في وقت من الأوقات، فإن ذلك الاعتراض يسقط من أصله، ولا يبقى له أي مسوغ.

ومع ذلك، فإنه مع الجزم بأن النار لا تفنى وأن عذاب الكفار فيها لا

(١) الرد على من قال بفناء الجنة والنار، ابن تيمية (٥٢).
(٢) شفاء العليل (٢/ ٧٢١).

ينقطع، فليس في ذلك ما يقدح في كمال رحمة الله وعدله، ويتبين ذلك بمجموع **الأمور التالية**:

• **الأمر الأول**: أننا في هذه القضية لا نتعامل مع أفعال ملك من ملوك الدنيا، ناقص في علمه، وقاصر في حكمته، وتعتريه الأهواء والأغراض، والرغبات والتحيزات ضد الآخرين، وإنما نتعامل مع أفعال الله، الملك الجبار القهار، العزيز الغفار، الكامل في صفاته وأفعاله، الغني عن خلقه، الذي لا يحابي أحدًا، ولا يتحيز لأحد على حساب أحد، فالناس كلهم متساوون من حيث أصل الخلقة عنده، ولا يختلفون إلا على حسب أفعالهم، فمن فعل خيرًا لقي الخير، ومن فعل الشر لقي العذاب.

فأفعال الله مع عباده ليست مبنية على قصور في الحكمة أو نقص في العلم، وليست تابعة لأغراض أو أهواء أو تحيزات، وإنما هي قائمة على عظمة الملك وجلال الربوبية، وعلى كمال العدل وتمام الكمال والجبروت.

وفي الوقت نفسه، فالله تعالى هو أساس الوجود وخالق كل شيء فيه، فلولا العلم به لما أمكن للناس أن يعلموا طبيعة القوانين، ولا يعرفوا الحكمة، ولا الرحمة، ولا العدل، ولا الخير، ولا الصواب، ولا الكمال.

• **الأمر الثاني**: أن العلاقة بين العقوبات والذنب ليست علاقة رياضية عددية، وإنما هي علاقة سببية، فبعض الذنوب والأخطاء القليلة في عددها قد تترتب عليها عقوبة عظيمة جدًّا، نتيجة لضخامتها من حيث الكيف، أو لسعة ما يترتب عليها من الآثار والفساد، أو لما قام في نفس فاعلها من الاستخفاف والاستطالة وعدم المبالاة، فلو أن رجلًا أتلف عامدًا متعمدًا ألف كيلو من الفضة، فإنه لا يمكن أن يساوى برجل أتلف عامدًا متعمدًا مائة كيلو من الذهب، فمن أتلف الذهب سيكون جرمه أعظم، وذنبه أشنع، مع أن فعله أقل في الكم من الآخر، وكذلك الحال في صور كثيرة لا تخفى.

إن المشكل المنهجي عند المعترضين على تخليد الكفار في النار أنهم يتعاملون مع عقوبة الله تعاملًا رياضيًّا عدديًا، واعتقدوا أن العدل والرحمة لا تتحققان إلا بذلك، وهذا التعامل مخالف للعقل والواقع، ويوقع في مناقضة ظاهرة للعدل والرحمة.

• **الأمر الثالث**: إذا تبين أن العلاقة بين العقوبة والذنب علاقة سببية

وليست علاقة عددية، فإن الذنب الذي وقع فيه الكافر المستحق العقاب بلغ من العظمة والضخامة مبلغًا عظيمًا جدًّا، إلى درجة أنه أضحى مستحقًّا للعذاب الأبدي، فإن الكافر تنكر لأكبر حقيقة في الوجود، وتكبّر على أعظم شيء في الكون مع ظهور الدلالة عليه، وشدة التحذير من المخالفة له.

فالله تعالى خلق الإنسان على الفطرة المقتضية للأخذ بالحق، ولم يكتف بذلك، وإنما أرسل الرسل لبيان مقتضيات تلك الفطرة، وإرشاد من انحرف عنها، وتذكيره بها، وأنزل كتبه، وأبان فيها معالم الطريق إلى الحق، وبين عقوبة من ينحرف ويضل، وأكثر من التهديد والوعيد لكل من يكفر ويعرض، وصرح فيها بالعذاب الأليم والوعيد الفظيع لمن بقي على انحرافه.

فمن بقي على كفره بعد علمه بكل هذه الأمور، ولم يوجد أي مانع معرفي يمنعه من قبول الحق، وانتفت عنه كل الشبهات؛ فإنه لا محالة بلغ من الفساد مبلغًا عظيمًا جدًّا.

فالعذاب المؤبد في الحقيقة ليس على الفعل المحدود في الزمان والعدد، وإنما هو على حالة الكافر التي كشف عنها ذلك الفعل المحدود، وطبيعته المعرضة عن الحق والمتعالية عن قبول الأدلة البينة، والمستخفة بالحقائق، والمستهترة بما يترتب عليها من العذاب والعقوبة.

وهذه الحقيقة المركبة لحال الكفار كشف الله عنها في القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾ [الأنعام: ٢٨]، فهذا إخبار من الله بأن نفوس الكفار الذين بقوا على كفرهم بعد بلوغ الحجة إليهم بلغت من الفساد والانحراف درجة لا تقتضي إلا الكفر، ولا تعزم إلا على الإنكار والإعراض، ولا يمكن أن تقبل بغيره.

فلأجل هذا استحق الكفار التخليد في النار، والحكم عليهم بأنهم لا يخرجون منها أبدا، فالتخليد في النار إذن ليس على الفعل المحدود المجرد من غير اعتبار أي بُعد آخر، وإنما هو على الفعل مصطحبا معه حالة الكافر في الإعراض، ومنهجه في التعامل مع الحجج والبيانات.

ويزيد من هذه الحقيقة وضوحًا أن العذاب بالنار ليس مقصودًا لذاته، بل هو مقصود لغيره؛ لما يترتب عليه من تحقيق العدل، وإظهار صفات الكمال والجلال؛، ولهذا فإن الله أخبرنا بأنه سيخرج من النار من كان في قلبه مثقال

ذرة من إيمان ـ وهو أصغر جزء يمكن أن يتصور وجوده في الكون ـ، ولو كان العذاب مقصودًا لذاته لما صح إخراج مثل هؤلاء، فإن العقل الظاهري يقتضي أن الجزء الصغير جدًّا يحمل على ما هو أكبر منه بمراحل.

بل إن إخبار الله ـ وهو أعلم بنفوس الناس وضمائرهم ـ بأن من كان في قبله مقال ذرة من إيمان يخرج من النار، يدل على أن الكافر المخلد في النار بلغ من التنكر والانحراف درجة فظيعة جدًّا، بحيث إنه لم يبق في قلبه أقل شيء من الإيمان بالله وعبوديته! فشخص بلغ هذه الدرجة من النكران والإعراض ألا يستحق أن يكون مخلدا في العذاب الأليم؟!!

• **الأمر الرابع**: أن هذا الاعتراض مبني على أن الله يجب عليه أن يفعل الأصلح والألطف بكل الناس، وإن لم يفعل فهو ظالم وغير رحيم، ولكن هذا التصور غير صحيح؛ فالله تعالى لا يجب عليه أن يفعل كل صورة من صور اللطف والصلاح بكل الناس، وإنما الصحيح أن يقال: إن الصلاح واللطف بالعباد **نوعان**:

الأول: الصلاح واللطف المتعلق بالعدل، فهذا النوع أخبرنا الله تعالى بأنه أوجبه على نفسه، كما في قوله تعالى في الحديث القدسي: «**يا عبادي، إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرمًا، فلا تظالموا**»[1]، وهذا النوع من الصلاح قد فعله الله بالعباد، ولم يفرق فيه بين المؤمن والكافر في إعطاء أدوات الفعل من القدرة والإرادة، ولم يفرق بينهما في البيان والهدى والإرشاد إلى طريق الحق.

الثاني: الصلاح واللطف المتعلق بالفضل والتكرم، بحيث أن يكون عطاء الله وتفضله وتكرمه الزائد على مرتبة العدل عامًا لكل إنسان، فهذا النوع ليس واجبًا على الله، لا في الشرع ولا في العقل، ولا يوجد أحد يمكنه أن يفرض على الله فعل ذلك أو يلزمه به؛ لأنه سبحانه الملك الخالق القهار، الذي له الحق في التصرف في كل شيء من الكون، وكل شيء خاضع لجبروته، ولا يمكن أن يخرج عن قهره وملكه وجبروته، فمن شاء الله أعطاه وتفضل عليه، ومن شاء منعه.

---

(١) أخرجه مسلم، رقم (٦٧٣٧).

وهذا داخل في أفعال الله المتعلقة بالحكمة الربانية والعلم الإلٰهي، ولا يمكن أحدًا أن يحيط بذلك علمًا، ولا أن يتعرف على أسراره وخفاياه.

الاعتراض السابع: لماذا يكون أكثر الناس من أهل النار؟!

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن هناك نصوصًا شرعية عديدة تدل على أن أكثر الناس سيدخلون النار، وأن الذين سيدخلون الجنة هم الأقل عددًا، ومن أشهر تلك النصوص الحديث المتَّفق عليه عن أبي سعيد الخدري ﷺ عن النبي ﷺ قال: **«يقول الله تعالى: يا آدم، فيقول: لبيك وسعديك والخير في يديك، فيقول: أخرج بعث النار، قال: وما بعث النار؟ قال: من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين»**[1].

فلماذا يدخل هذا العدد كله النار؟! ألا يكفي في إظهار حكمة الله وجلاله وجبروته وقهره أن يعذب عددا قليلا من الناس؟! أليس ذلك يتعارض مع سعة رحمة الله؟! فالرحمة التي سبقت الغضب تقتضي أن يكون من يدخل النار أقل ممن يدخل الجنة.

ثم إنكم أيها المؤمنون تقولون: إن من رحمة الله للناس أن أعطاهم الإرادة والقدرة حتى يمكنهم أن يختاروا أفعالهم بأنفسهم، ولكن تلك النسبة من المعذبين تدل على أن إعطاء القدرة والإرادة ليس خيرا لمجموع الناس، بل هو شر لهم؛ لأنه أدى بهم إلى أن يكون أكثرهم من أهل النار.

وإذا تجاوزنا التذكير بعظمة الله وجلاله وسعة كماله، واستحالة بلوغ الإنسان إلى الإحاطة بكل ما يتعلق به، فإن ذلك الاعتراض يندفع بالأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أن هناك فرقا بين دخول النار وبين الخلود في النار، والحديث الذي اعتمد عليه المعترض ـ وهو أمر الله تعالى لآدم بأن يخرج من ذريته بعثا إلى النار ـ ليس فيه ما يدل على أن ذلك البعث سيخلدون في النار، وإنما غاية ما فيه أنهم سيدخلون النار فقط.

وقد أشار عدد من العلماء في أثناء شرحهم للنصوص التي جاءت في عدد أهل النار وكثرتهم إلى أن المراد به مطلق من سيدخل النار سواء كان ممن

(١) أخرجه البخاري، رقم (٣٣٤٨)، ومسلم، رقم (٢٢٢).

سيخلد فيها، أو ممن سيخرج منها بعد التصفية والتنقية، وفي هذا المعنى يقول ابن رجب بعد ذكره للنصوص التي جاءت في عدد أهل النار: «فهذه الأحاديث وما في معناها تدل على أن أكثر بني آدم من أهل النار، وتدل أيضًا على أن أتباع الرسل قليل بالنسبة إلى غيرهم، وغير أتباع الرسل كلهم في النار، إلا من لم تبلغه الدعوة، أو لم يتمكن من فهمها، على ما جاء فيهم من الاختلاف، والمنتسبون إلى أتباع الرسل كثير منهم من تمسك بدين منسوخ وكتاب مبدل، وهم أيضًا من أهل النار، كما قال تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِهِۦ مِنَ ٱلْأَحْزَابِ فَٱلنَّارُ مَوْعِدُهُۥ﴾.

وأما المنتسبون إلى الكتاب المحكم، والشريعة المؤيدة، والدين الحق، فكثير منهم من أهل النار أيضًا، وهم المنافقون الذين هم في الدرك الأسفل من النار، وأما المنتسبون إليه ظاهرًا وباطنًا فكثير منهم فتن بالشبهات، وهم أهل البدع والضلال، وقد وردت الأحاديث على أن هذه الأمة ستفترق على بضع وسبعين فرقة، كلها في النار إلا فرقة واحدة. وكثير منهم أيضًا فتن بالشهوات المحرمة المتوعد عليها بالنار ـ وإن لم يقتض ذلك الخلود فيها ـ، فلم ينج من الوعيد بالنار، ولم يستحق الوعد المطلق بالجنة من هذه الأمة، إلا فرقة واحدة، وهو ما كان على ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه ظاهرًا وباطنًا، وسلم من فتنة الشهوات والشبهات، وهؤلاء قليل جدًّا، لا سيما في الأزمان المتأخرة»[١].

فانظر كيف جعل النصوص التي جاءت في كثرة أهل النار شاملة لكل من سيدخلها، حتى ولو كان ممن سيخرج منها، وذكر أنها شاملة لأهل الشهوات والشبهات من أهل الدين الصحيح، وهذا يدل على ضرورة التفريق بين الحكم بدخول النار وبين الحكم بالخلود فيها، وأن الحكم بدخولها لا يقتضي الحكم بالخلود فيها.

وقد دلت نصوص شرعية عديدة على أن الله تعالى يخرج من النار خلقًا كثيرًا لا يحصون، ودلت على أن الملائكة تشفع في عدد من أهل النار، والأنبياء يشفعون أيضًا، وكذلك المؤمنون، ثم إن الله تعالى يخرج من النار برحمته من كان في قلبه أدنى أدنى من مثقال حبة من خردل من إيمان.

---

(١) التخويف من النار، ابن رجب (٢٦٥).

والنصوص التي جاءت في هذا المعنى كثيرة، ومن أوضحها حديث أبي سعيد الخدري الطويل، وفيه: «حتى إذا خلص المؤمنون من النار، فوالذي نفسي بيده، ما منكم من أحد بأشد مناشدة لله في استقصاء الحق من المؤمنين لله يوم القيامة لإخوانهم الذين في النار، يقولون: ربنا، كانوا يصومون معنا ويصلون ويحجون، فيقال لهم: أخرجوا من عرفتم، فتحرم صورهم على النار، فيخرجون خلقا كثيرًا قد أخذت النار إلى نصف ساقيه، وإلى ركبتيه، ثم يقولون: ربنا، ما بقي فيها أحد ممن أمرتنا به، فيقول: ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال دينار من خير فأخرجوه، فيخرجون خلقًا كثيرًا، ثم يقولون: ربنا، لم نذر فيها أحدًا ممن أمرتنا، ثم يقول: ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال نصف دينار من خير فأخرجوه، فيخرجون خلقًا كثيرًا، ثم يقولون: ربنا، لم نذر فيها ممن أمرتنا أحدًا، ثم يقول: ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال ذرة من خير فأخرجوه، فيخرجون خلقًا كثيرًا، ثم يقولون: ربنا، لم نذر فيها خيرًا»(١).

فمجموع النصوص الشرعية يدل على أن الحديث الذي جاء فيه أن الله يأمر آدم أن يخرج من ذريته بعثا إلى النار، وأنه يخرج من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين، إنما هو إخبار عن حال الناس قبل الشفاعة، وقبل رحمة الله لكل من كان في قلبه أدنى أدنى مثقال ذرة من خير وإيمان، فقد دلت نصوص الشفاعة على أن من يخرج من النار خلق كثير لا يعلم عددهم إلا الله، فلا ندري بعد ذلك كم عدد من بقي في النار.

ودخول العصاة وقليلي الإيمان إلى النار إنما هو من باب التصفية والتزكية والتنقية، وقد أخبرت النصوص الشرعية أنهم بعد دخولهم الجنة ينسون كل ما كانوا فيه من العذاب والبؤس، وكأنهم لم يدخلوا النار ولم يمسهم العذاب قط.

• **الأمر الثاني**: أن ذلك الاعتراض مبني على اختزال شديد في منافذ النظر إلى رحمة الله، فإن المعترض أعرض عن كل مظاهر الرحمة الإلٰهية في الوجود، وركز نظره على مشهد واحد فقط، وهو مشهد أهل النار، وطفق يحاكم رحمة الله إلى ذلك المشهد، وهذا خلل منهجي عميق في النظر إلى أفعال الله تعالى وتدبير للكون.

---

(١) أخرجه مسلم، رقم (٣٧٣).

إن مثل ذلك المعترض مثل رجل دخل قرية، فوجد أكثر أهلها مصابين بالأمراض والعاهات، فأخذ يتأفف ويتساءل: أين رحمة الله؟! وطفق يقدح في رحمته تعالى، وينكر وجودها! ونسي ذلك الرجل جميع مظاهر الرحمة الإلٰهية التي شملت الوجود.

فالله تعالى أسبغ رحمته على خلقه جميعا، فأوجدهم من العدم، وأعطى كل إنسان إرادة وقدرة، يستطيع بها اختيار ما يشاء من الأفعال والأعمال، وأبان لهم جميعا المحجة، وأرسل الرسل، وأنزل الكتب، وأعطى كل إنسان عمرًا كافيًا، لينظر في حاله، ويتأمل في سلوكه، وأعطاه عقلًا يفكر به، وقبل ذلك خلقه على الفطرة المستقيمة.

فكل هذه الأمور من مظاهر رحمة الله، فإذا نظر إليها الناظر واستحضرها في تدبره لتقدير الله وتدبيره للكون علم في قرارة نفسه أن الله تعالى رحم الخلق رحمة كبيرة، وفعل سبحانه كل ما يؤدي إلى الظفر بها والنجاة من العذاب والنار، ولكن المعترض أعرض عن ذلك كله، وضيق على نفسه منافذ النظر.

إن مثل هذا المعترض مثل رجل جاهل جلس في المحكمة، فأخذ ينظر في الأقضية التي حكم بها قاضٍ معروف بالعدالة والنزاهة، فوجد سائر أحكامه في ذلك اليوم الذي جلس فيه كانت أحكاما بالعقوبة على المجرمين، وإنزال العذاب بالمفسدين، فأخذ يحكم على ذلك القاضي بأنه غير رحيم، وأنه ليس لديه شفقة بالناس ولا رأفة، من غير أن ينظر إلى الصورة الكاملة لحال ذلك القاضي، ومن غير أن ينظر في الأسباب والملابسات التي حكم القاضي بناءً عليها بأحكامه تلك.

فكذلك الحال في المعترض، فإنه حاكم رحمة الله إلى حال أهل النار فقط، والمنهج الصحيح أن ينظر في عموم الخلق، وأفعال الله كلها في الكون، فإنه سيجد أن رحمة الله أوسع من غضبه، وأن رحمته وفضله سبقت غضبه وعقابه.

الاعتراض الثامن: خلق الناس منقسمين إلى مؤمنين وكفار:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن خلق الناس منقسمين إلى مؤمنين وكفار منافٍ للحكمة والرحمة، فلماذا لم يخلق الله الناس كلهم مؤمنين مصدقين كسائر

أنواع الحيوانات حتى لا يكون عقاب ولا عذاب ولا نار؟!

وهذا الاعتراض في حقيقته اعتراض عاطفي أكثر من أن يكون ناشئًا من تأمل وتفكر في طبيعة الخلق والكون، وفضلًا عن ذلك فهو قائم على تصورات خاطئة ومقدمات باطلة، وبيان ما فيه من خلل يتبين **بالأمرين التاليين**:

● **الأمر الأول**: أن الأمر في خلق الناس لا يخلو من **حالين**:

ـ إما أن يخلقهم الله مجبرين على أفعالهم، بحيث أن كل واحد منهم لا يملك أي قدرة أو إرادة في اختيار أفعاله، وفي هذه الحالة ستفسد الحياة الإنسانية، وتضطرب قوانينها، وتضمحل خصائصها، فإننا مع الإيمان بأن الناس مجبرون على أفعالهم لن نميز بين الصالح والفاسد، ولا بين الأخيار والأشرار، ولا يمكننا أن نكافئ أهل الخير والعطاء على أفعالهم، ولا نعاقب أهل الشر والفساد على أفعالهم، لكونهم لم يفعلوا ذلك بإرادتهم واختيارهم.

بل هذا الاعتقاد يؤدي بالضرورة إلى تعطيل كل الأسباب المادية، والركون إلى التقدير السابق، وكفى بذلك إفسادا للحياة.

ـ وإما أن يخلق الله الناس خلقة يكونون فيها مختارين لأفعالهم، قادرين على تحديد سلوكهم، ومن اللوازم الضرورية لهذه الحالة وجود الانحراف والخطأ؛ إذ لو لم يكن الإنسان مختارا فإنه لا يمكنه أن يقع في ذلك.

ووجود الانحراف والخطأ يستلزم بالضرورة وجود الحساب والعقاب؛ حتى يتحقق العدل، والحساب والعقاب يجب أن يكون متفاوتا حسب تفاوت حجم سببه كمًّا وكيفًا.

فظهر إذن أن انقسام الناس إلى صالحين ومنحرفين وترتب الثواب والعقاب على أفعالهم أمر طبيعي متطابق مع الحكمة، ومع طبيعة الحياة الإنسانية وقوانينها التي تميزها عن سائر أنواع الحيوانات.

فالمعترض في الحقيقة فرض في ذهنه فرضا عقليًّا محضًا، وظن أنه الأكمل والأحسن، ثم طفق يحاكم أفعال الله تعالى إلى ذلك الافتراض، ويبدي الاعتراض على تقدير الحكيم الخبير سبحانه، وفي الكشف عن هذا الخلل النفسي التصوري يقول ابن القيم: «أكثر النفوس جاهلة بالله وحكمته وعلمه وكماله، فيفرض أمورًا ممتنعة، ويقدرها تقديرًا ذهنيًّا، ويحسب أنها أكمل من

الممكن الواقع، ومع هذا فربها يرحمها لجهلها وعجزها ونقصها»[1].

• **الأمر الثاني**: أن كمال الله ﷻ متعدد الوجوه كما سبق بيانه، فكما أن الله تعالى يتصف بالرحمة والرفق والحلم، فإنه يتصف بالقوة والغضب والمقت والجبروت والملكوت، وغيرها من صفات الجلال، ومن مقتضيات الكمال أن تظهر آثاره في الوجود، فلا بد من ظهور آثار الرحمة والعفو في الوجود، وكذلك لا بد من ظهور آثار الغضب والمقت والجبروت والعدل في الوجود.

ولكن المعترض لا يريد أن تظهر إلا آثار صنف واحد من صفات الله، وإذا ظهرت آثار الصنف الآخر أخذ يتذمر ويتأفف ويتساءل، وهذا خلل في التفكير، واضطراب في الرؤية، فإما أن يقر الإنسان بكل كمالات الله التي يقتضيها كونه خالقًا للكون ومبدعًا له، وإما أن ينكر الإنسان كل كمالات الله وصفاته، وهذا الموقف لا يمكن أن يستقيم مع الإقرار بخلق الله للكون، وإنما هو موقف الإلحاد والضلال، ومن يقف هذا الموقف لا يصح أن يكون الحديث معه في طبيعة الصفات الإلٰهية، وإنما لا بد أن ينتقل إلى أصل إثبات وجود الله كما سبق التنبيه عليه مرارًا.

وأما أن يقر الإنسان ببعض كمالات الله وينكر بعضها، فهذا أشد تناقضًا في العقل، وأبعد عن منهج التفكير الصحيح.

ومنشأ تلك الأغلاط في النظر إلى كمالات الله هو أن الشخص يحدد في ذهنه صفة معينة للكمال، ويفترض أنها صحيحة أبدًا، لا تقبل الانخرام ولا التردد، ثم يغدو يحاكم أفعال الله إليها، فحين وجد أن أفعال الله تعالى لا تنسجم معها لم يراجع نفسه، ولم يعد التأمل من جديد فيما حدده من صفة الكمال، وإنما أخذ يشكك في وجود الله وفي كماله، وفضلًا عما في هذا الصنيع من خلل منهجي في الاستدلال والبناء، فهو قائم عند كثير من المعاندين على خلل نفسي، الذي يؤول بالإنسان الضعيف القاصر في علمه وعقله إلى أن يحاكم أفعال الله الملك الجبار الكامل في علمه وعدله وحكمته على تصورات بناها بنفسه.

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم (٢/ ٦٨٦).

الاعتراض التاسع: خلق الله للإنسان بغير استشارته:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الله خلق الإنسان وكلفه بحمل الأمانة والتكليف من غير أن يسأله عن رغبته ويستشيره ويخيره، فلو كان الله عادلًا ـ كما يقولون ـ لاستشار الإنسان قبل أن يخلقه، وأخبره بما له وما عليه، فإن رضي بذلك أتم خلقه، وإن لم يرض لم يخلقه، ويجعله في العدم، أو يخبره بعد خلقه، فإن اختار البقاء أبقاه، وإن اختار الفناء أفناه.

وهذا الاعتراض من أغرب الاعتراضات؛ لأنه يعتمد على المطالبة بأمور لا يمكن تحققها، وسنقوم بمناقشته بطريقة عقلية برهانية، حتى يتبين ما فيه من خلل واضطراب، **وذلك من خلال ما يلي من الأمور**[1]:

● **الأمر الأول**: أن هذا الاعتراض مبني على مغالطة عقلية ظاهرة، وهي أن الإنسان قبل وجوده يمكن أن يسأل ويستشار، ويمكنه أن يشعر ويريد ويحدد اختياراته، وهذا أمر مستحيل؛ لأن هذه الأمور لا يمكن أن تتحقق إلا ممن يملك أدواتها وشروطها، وأهم ذلك الحياة ووجود البنية والعقل والتمييز، والمعدوم لا يملك من مقومات الحياة شيئًا، فكيف يمكنه أن يُسأل ويُستشار ويتخذ القرارات المصيرية في حياته؟!

فإن قيل: يشكل على ذلك ما جاء في عدد من الأحاديث أن الله تعالى استخرج أبناء آدم من ظهره كالذر، وقال لهم: ألست بربكم؟ قالوا: بلى شهدنا، فهذه الأحاديث تثبت شيئًا مقاربًا للاستشارة.

قيل: إن ذلك ليس مشكلًا لأمور:

الأول: أن تلك النصوص ليست قطعية في الدلالة، وقد ذهب عدد من المحققين ـ كابن تيمية وابن القيم وابن كثير وغيرهم ـ إلى أن المراد بها خلق الإنسان على الفطرة، وليس المراد بها الاستخراج الحقيقي في ظهر آدم.

الثاني: أنه على التسليم بأن الاستخراج كان حقيقيا، فإنه ليس ملزما للإنسان، ولم يترتب عليه أثر مصيري في حياة الإنسان؛ولهذا فإن الصحيح من أقوال العلماء أن الحجة الملزمة لا تقوم على الناس بمجرد ذلك الميثاق؛ولأجل

(١) أكثر الأوجه المذكورة في الجواب على هذا الاعتراض مستفادة من مقطع فيديو للدكتور فاضل سليمان، بعنوان: لماذا لم يسألني الله قبل أن يخلقني؟ وهو منشور في اليوتيوب.

ذلك أرسل الله الرسل وأنزل الكتب لتذكير الناس به، ولو كان ذلك الاستخراج ـ على القول بأنه حقيقي ـ ملزما بمجرده لما أرسل الله الرسل، ولما عُذر أحد من أهل الفترات، ولكان العذاب واقعا على كل من انحرف عن مقتضى ذلك العهد، وكل ذلك يدل على أن ما حصل في تلك الحالة غير ملزم بذاته للإنسان.

الثالث: أن ثبوت تلك الأحاديث فيه إلزام لكل معترض على خلق الله له؛ لأنها تخبر بأنه أقر بالخالق وبالعبودية له، فلماذا تنكر له بعد ذلك؟! ولماذا لم يلتزم بما أقر به؟!

• **الأمر الثاني**: أن ذلك الاعتراض منطلق من التعامل مع الإنسان على أنه ند لله تعالى ومناظر له، ولهذا استساغ أن يسأل الله، ويعترض على فعله وخلقه، فالمعترض بذلك السؤال يتعامل مع الله بندية ومساواة، والحقيقة أن الإنسان لا يساوي مع عظمة الله وجلاله وجبروته شيئا، بل هو مجرد ذرة صغيرة من ذرات الكون، أعطاه الله عددًا من المميزات، وحباه بصفات تجعله متفوقًا على غيره، فلا يحق له أن يتعامل مع الله بندية ومناظرة، وإنما يجب عليه أن يخضع لله ويسلم لأمره تعالى، وعليه أن يأتي بما يقدر عليه من الأفعال، ويبتعد عن الأمور التي لا يقدر عليها، ولا يمكنه الوصول إليها.

• **الأمر الثالث**: أن ذلك الاعتراض عادة ما يصدر من إنسان متألم في حياته، ومصاب بالأتعاب والمشاق، ولا تكاد تجد إنسانًا يعيش في رغد من العيش وسعة في الرزق واستقرار في الحال يتأفف من وجوده، ويعترض على خلق الله له، وهذا يدل على أن منبع ذلك السؤال العاطفة الروحية، وأنه اعتراض عاطفي بالدرجة الأولى.

ولا يصح في مقاييس العقل أن تكون العاطفة معيارًا تقاس به أحداث الوجود ومظاهره وحكمه، وإنما يجب على العقلاء أن يحكموا العقل والنظر المتأني العميق، ويبتعدوا عن الاعتماد على المعاني العاطفية، فهي عادة ما تكون غير منضبطة وخارجة عن الموضوعية والاعتدال.

• **الأمر الرابع**: أن المعترض على خلق الله له ينطلق من أن العدم أفضل من الوجود، وأن بقاء الإنسان في العدم خير له من كل الوجوه من الوجود الذي فيه الآلام والمشاق، وتترتب عليه صنوف العقاب والعذاب، وهذه المفاضلة مبنية على أسس غير صحيحة، فالعدم بالنسبة لنا مجهول تمام الجهل، فكيف يحق لنا

أن نحكم عليه بأنه أفضل من الوجود، فإن قانون المفاضلة يؤكد أن تفضيل شيء لا بد أن يكون بعد العلم به، وذلك غير متحقق في تفضيل العدم على الوجود.

فانحصر حال الإنسان بين أمرين: **الأول**: حياة يعلم ما فيها، ويشعر بحجم ما يصيبه من الآلام، ويمكنه أن يسعى في التخلص منها، ولديه فسحة من الوقت، تفتح له باب الأمر في إمكان تجاوز ما هو فيه، **والثاني**: عدم لا يدري ما فيه، ولا يعلم شيئًا عن حقيقته وماهيته، ولا يدري أفيه خير أم شر،أم لا خير ولا شر؟

والعقل السليم والفطرة المستقيمة توجبان تقديم الحال الأولى على الحال الثانية؛ لأن الحال التي فيها خير وشر أفضل من الحال التي لا خير فيها ولا شر، ومن الحال التي لا يعلم الإنسان عنه شيئا.

ولأجل هذا كان العقلاء من الناس والأسوياء منهم يهربون من كل الأسباب التي توجب لهم الموت وفقدان الحياة؛ لكونهم يشعرون من داخل نفوسهم بأن الحياة شيء جميل، ومعنى عالٍ، لا بد من الحفاظ عليه، والتمسك به، مع أن حياة كثير منهم لا تخلو من المشقة والصعوبة والآلام[1].

• **الأمر الخامس**: أن ذلك الاعتراض مبني على نظرة ناقصة للحياة والوجود، فالمعترض حين وجد حياته الخاصة مليئة بالأتعاب والمشاق والتكاليف طفق يتذمر منها، ويعترض على أصل وجوده في الحياة، وكأنه بذلك يشترط لقبول الحياة في الأرض أن تكون حسنة وجميلة في كل وقت، وفي كل مكان، وأن تكون جارية على ما يحب أبدًا، فإن لم يجدها كذلك حكم عليها بالبطلان والفساد، وأخذ يعترض عليها.

والحقيقة أن طبيعة الحياة كلها ليست قائمة على أذواق الناس ولا على رغباتهم، وكل إنسان يجد في حياته من المشاق والأتعاب ما يتناسب مع حاله، بل كل الحيوانات لا تجري الحياة بالنسبة لها على وفق ما تشتهي.

فظهر بهذا أن المعترض في الحقيقة لا يعترض على حاله فقط، وإنما يعترض على قانون الحياة كله، وهو لا يتأفف من طبيعة وجوده فقط، وإنما يتأفف من طبيعة الوجود كله، والمطلوب من الإنسان أن يتفاعل مع قوانين الحياة

---

(١) هذا الكلام ذكر على سبيل التنزل في الحوار، وإلا فإن العدم لا يمكن أن يتحقق فيه شيء من المعاني الوجودية، وليس في الجواب ما يثبت بأن العدم يتصف بالآلام والشرور.

وطبيعة الوجود؛ لأنه جزء منها، ولا يصح أن يطالب بتغييرها وتبديلها، لكون ذلك أمرًا مستحيلًا متعذرا.

الاعتراض العاشر: الادعاء بأن خلق الله للبشر المكلفين يستلزم النقص:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن خلق الله للناس لا يمكن أن يكون كمالًا؛ لأنه إن خلقهم لحاجة إليهم: إما أنه محتاج لعبادتهم، أو محتاج لمساعدتهم، أو غير ذلك من أنواع الاحتياجات، فهو ناقص، وإن كان خلقهم لغير حاجة فهو عبث، والعبث نقص، فالإله في خلقه للإنسان لا ينفصل عن النقص أبدًا.

وإن قيل: إنه خلقهم لحكمة لا يعلمها إلا هو، فهذا يدل على أن الأديان قائمة على أمور لا تُفهم، وهذا يدل على مناقضتها للعقل والمنطق، كما يقولون[١].

وهذا الاعتراض ليس جديدًا على الفكر الإسلامي، وليس هو من اختراع الناقدين المعاصرين للأديان، فقد طُرح في الفكر الإسلامي قبل أكثر من سبعة قرون، فنقل الرازي عن بعض المعترضين على الأديان أنه قال: إن التكليف إما أن يكون لغير غرض، فهذا عبث ونقص، وإما أن يكون لغرض، وهو لا يخلو إما أن يكون الغرض راجعًا إلى الله، فهو نقص؛ لأن الخالق منزه عن الأغراض، وإما أن يكون راجعًا إلى المخلوق، فإن كان للمخلوق، فإنه إما أن يكون لأجل الإضرار به، فهو نقص في حق الله، وإما أن يكون لأجل نفع المخلوق، فهو منافٍ للحكمة والعدل؛ لأنه كيف يقال للإنسان: إما أن تجلب النفع لنفسك، أو تعذب العذاب الأليم؟![٢].

وهذا الاعتراض لا يختلف عما عداه من الاعتراضات السابقة، وبيان ما فيه من بطلان وفساد يتبين بالأمور التالية[٣]:

- **الأمر الأول:** أن هذا الاعتراض مبني على سوء فهم لطبيعة الوجود

---

(١) انظر: تحقيق ما للإلحاد من مقولة، محمد المزوغي (١٠٣)، ومقال: متاهات منطقية في الغيبيات الإسلامية ـ الجزء الثالث ـ، مدونة النجفي.

(٢) انظر: المطالب العالية من العلم الإلٰهي (٨/ ٢٣ ـ ٢٤)، وشرح المواقف في علم الكلام، الجرجاني (٨/ ٢٣٣)، وتحقيق ما للإلحاد من مقولة، محمد المزوغي (١٠٥).

(٣) من الكتب المفردة في معالجة هذه القضية: لماذا يطلب الله من البشر عبادته؟ سامي عامري.

الإلٰهي، فالله تعالى وجوده من ذاته سبحانه، فهو لم يستفد الوجود من غيره كما دلت على ذلك دلالة العقل الضرورية في امتناع التسلسل في الفاعلين، فهو سبحانه أصل الوجود ومنبعه، وإذا كان وجوده من ذاته فصفاته كذلك من ذاته، وهي من لوازم وجوده؛ لأن الصفات تبع الذات.

وإذا كانت ذات الله ووجوده مستغنية عن كل شيء، وكل شيء مفتقر إليها، فكذلك صفاته تعالى مستغنية عن كل المخلوقات، فلا يحتاج الله في صفاته إلى شيء من المخلوقات البتة.

فالله تعالى ليس محتاجًا إلى المخلوقات في إظهار كماله، وإنما المخلوقات من لوازم ذاته وكماله، فهي ـ أعني: المخلوقات ـ نتيجة كماله وليست سببًا له.

فوجود الموجودات المختلفة في طبائعها وغاياتها ومساراتها من لوازم كمال الله تعالى، فإذا ثبت لله الكمال فلا بد أن تقع تلك الموجودات المتنوعة، فالتنوع في الموجودات مقتضى الكمال ولازم له، وليست سببًا له ولا أثرًا فيه، فالله تعالى لم يخلق الخلق لأنه محتاج إليهم، وإنما خلقهم لأن ذلك مقتضى وجوده وكماله، فلما كان كماله ملازمًا لذاته ظهرت آثار ذلك في المخلوقات.

فتركيب القضية إذن أن الله تعالى متصف بالكمال، فظهرت آثار كماله في الوجود، وليست القضية أن الله كان ناقصًا فاحتاج إلى إيجاد المخلوقات ليكمل نفسه، وهناك فرق كبير بين القضيتين في المعنى، وذلك الاعتراض قائم على الخلط بينهما.

• **الأمر الثاني**: أن ذلك الاعتراض قائم على مغالطة عقلية ظاهرة، وهي المقابلة بين الاحتياج والعبث، فالمعترض يظن أن العبث لا يقابله إلا وجود الحاجة، فإذا انتفى الاحتياج في فعل ما فهو عبث، وإذا وجد الاحتياج انتفى العبث.

وهذا تصور خاطئ، واختزال في النظر إلى طبيعة الوجود، فالعبث لا يقابل بالاحتياج عند عموم العقلاء، وإنما يقابل بالحكمة، وهي معنى مختلف كل الاختلاف عن الاحتياج، فالشخص قد يفعل الفعل لا لأنه محتاج إليه، وإنما لأنه له فيه حكمة ومقصد نبيل، فالطبيب الغني صاحب الجاه والمنزلة الرفيعة يقوم بمعالجة الناس الفقراء والدهماء، لا لأنه محتاج إليهم، ولا لأنه يريد منهم

شيئًا، وإنما لأنه يريد أن يقدم للفقراء النفع والخير، فقد انتفى الاحتياج في حقه، ومع ذلك ففعله ليس عبثًا، بل هو محمود عند كل العقلاء.

وكذلك الشخص الماهر في السباحة، ينقذ طفلًا من الغرق في البحر في غفلة عن أهله، ويضعه على الشاطئ حتى يجده أهله، فهو يفعل ذلك الفعل لا لأنه محتاج إليه، أو أنه سيستفيد منه فائدة مادية أو معنوية، وإنما لأن في ذلك الفعل نفعا لآخرين لم يعلموا بحاله، فقد انتفى الاحتياج في حقه، ومع ذلك ففعله ليس عبثًا، بل هو محمود عند كل العقلاء.

وهذه الشواهد كلها تدل بالدلالة الضرورية على أنه لا تلازم بين الاحتياج إلى الفعل وبين انتفاء العبث كما يتصور ذلك المعترض.

والله تعالى خلق الخلق، وأمرهم بعبادته، ليس لأنه محتاج إلى الناس، وإنما لأن له حكمًا أخرى تجعل خلقه لهم محمودًا، وأمره إياهم بالعبادة كمالًا.

ومع أن الضرورة العقلية تدل على أن الله غير محتاج إلى خلقه؛ لأنه الغني بنفسه، والخالق لكل شيء، وكل شيء بيده، وتحت قهره، وفي ملكه، وخاضع لجبروته، فقد تكرر في النصوص الشرعية كثيرًا التنبيه على أن الله ليس محتاجًا إلى عبادة الناس، كما قال تعالى: ﴿مَّا يَفْعَلُ ٱللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَءَامَنتُمْ وَكَانَ ٱللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا ﴿١٤٧﴾﴾ [النساء: ١٤٧]، وقال تعالى على لسان موسى عليه السلام: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰٓ إِن تَكْفُرُوٓا۟ أَنتُمْ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِىٌّ حَمِيدٌ ﴿٨﴾﴾ [إبراهيم: ٨]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ﴿١٥﴾ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿١٦﴾ وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ بِعَزِيزٍ ﴿١٧﴾﴾ [فاطر: ١٥ ـ ١٧]، وقال في الحديث القدسي: «**يا عبادي، إنكم لن تبلغوا ضري فتضروني، ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني. يا عبادي، لو أن أولكم وآخركم، وإنسكم وجنكم، كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم، ما زاد ذلك في ملكي شيئا. يا عبادي، لو أن أولكم وآخركم، وإنسكم وجنكم، كانوا على أفجر قلب رجل واحد، ما نقص ذلك من ملكي شيئًا**»[1].

وهذه النصوص كلها جارية على مقتضى العقل والمنطق، فإن الله تعالى هو الذي خلق الناس، وأوجدهم من العدم، فهم محتاجون إلى الله في أصل

---

(١) أخرجه مسلم، رقم (٦٦٦٤).

وجودهم، وفي تكميل حياتهم، فكيف يكون الله محتاجًا إلى الناس ومنتفعا بأفعالهم؟! فإذا كان الناس لا يملكون لأنفسهم نفعًا ولا ضرًّا إلا بإذن الله، فكيف يكون الله محتاجا إليهم أو إلى عبادتهم؟!

• **الأمر الثالث**: إذا ثبت أن العبث لا يقابل الاحتياج، وإنما يقابله الحكمة، فإن العقل الضروري يدل على أن الله لم يخلق الكون بجميع مكوناته إلا لحكمة، ولم يكن الخلق لمجرد العبث، فالكون وما فيه من إتقان وإحكام ودقة وصرامة يؤكد أن الله اعتنى به، وأنه موضوع لحكمة وغاية محددة، والإنسان من أشد مكونات الكون إتقانًا وإحكامًا، فظهور الحكمة في خلقه أجلى وأبين، وهذه المعاني أشار إليها القرآن مرارًا، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿٢٧﴾﴾ [ص: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿١٦﴾ لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴿١٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾﴾ [المؤمنون: ١١٥].

• **الأمر الرابع**: إذا ثبت أن الله لم يخلق الخلق ـ الناس ـ إلا لحكمة، فإنه لا يلزم أن نعلم كل التفاصيل بالمتعلقة بحكمة الله من خلقهم، وإنما يمكن أن نعلم بعضها فقط.

وعدم علمنا بكل التفاصيل المتعلقة بالحكمة من خلق البشر لا يقتضي بنفسه نسبة النقص إلى الله، ولا يستلزم أي حكم مخالف للعقل، كما يريد أن يصور المعترض؛ لأن عدم العلم ليس علما بالعدم، فعدم العلم بحكمة الشيء لا يعني أن الشيء لا حكمة له، أو لا فاعل له، فإن المريض الجاهل إذا لم يعلم بالحِكم التي يعمل الطبيب من أجلها على مقتضاها، فلا يعني ذلك نسبة النقص والعبث إلى ذلك الطبيب، ولا يعني أن فعله فاقد للاتساق مع العقل.

إن مثل الملحد في اعتراضه القائم على عدم العلم بالحكمة مثل رجل دخل قصرًا كبيرًا، فاستطاع أن يفهم كثيرًا من أسراره، ولكنه وجد أن بعض مكوناته لم يعلم لها وظيفة ولا حكمة، فأخذ يقول: إن القصر لا خالق له، ولا حكمة من ورائه!! ومثل رجل اشترى سيارة جميلة، فقال لأصحابه: اشتريت سيارة فارهة، فوجدت فيها بعض الأدوات لم أعرف لها فائدة ولا حكمة، فعلمت أن السيارة لا صانع لها!!

وهذا يثبت أن الاعتراض بعدم علمنا بالحكمة من خلق الله للبشر اعتراض خاطئ، مبني على مغالطة منطقية حاصلها: أن عدم العلم بحكمة الشيء دليل على عدمه أو عبثيته.

لا جرم أن الجواب الصحيح عن سؤال الحكمة من خلق البشر لا يشترط فيه العلم بكل الحكم الإلٰهية من ذلك، وإنما يكفي فيه العلم ببعضها فقط، ولكن بعض المعترضين يصر على أن جواب سؤال الحكمة لا يكون صحيحًا إلا بمعرفة كل الحِكم، وهذا تصور خاطئ مخالف للعقل والواقع، فإن الإنسان لا يمكنه أن يعرف كل كمالات الله تعالى ـ كما سبق بيانه ـ، وإنما غاية ما يمكنه أن يتعرف بعضها فقط، والمطالبة بمعرفة كل الحكم الإلٰهية خارجة عن العقل، وعن قدرة الإنسان وطبيعته الناقصة القاصرة.

• **الأمر الخامس**: إذا ثبت أن خلق الله للناس وأمره إياهم بالعبادة ليس لأجل الاحتياج والافتقار إليهم، وإنما من أجل حِكَم عديدة، وثبت أن البشر لا يمكنهم أن يتعرفوا جميع كمالات الله وحكمه، وأن غاية ما يمكنهم التعرف عليه بعض تلك الكمالات والحكم، فإننا يمكن أن نتلمس بعض تلك الحِكم ونستطيع الوقوف عليها، وسنقتصر هنا على **نوعين منها**:

* **النوع الأول**: تحقيق الكرامة الإنسانية، فالله تعالى كرم النوع الإنساني وأعلى منزلته، وجعله مختلفًا عن سائر أنواع الحيوان في حياته، فخصه بالعقل والتفكر وحرية الإرادة والاختيار والقصد والبحث عن الغايات والأسباب، فأمره الله بالعبادة الاختيارية، حتى يكتمل ذلك المخلوق المشرف في أخلاقه وأفعاله وسلوكه، ويرتقي في المنزلة عند الله، ويكون أقرب المخلوقات إلى الله وأحبها إليه.

فلولا تكليف الله للإنسان بالعبادة وأمره إياه بالطاعة لكان جنس الإنسان لا يختلف عن جنس المخلوقات، بل إن سائر المخلوقات ستكون أفضل منه؛ لكونها مجبولة على الخضوع لله، ولا تملك إرادة ولا اختيارًا يؤهلها للخروج مما جبلت عليه.

ولأجل ارتقاء جنس الإنسان في العبودية لله تعالى، وارتقائه في أخلاقه وسلوكه، كان مآله ومصيره أرقى من مآل سائر الأنواع الحيوانية ومصيرها، فالصالحون من جنس الإنسان، المحافظون على عبادة الله، يتنعمون فيما أعده الله

لهم من النعيم الأبدي في الجنة، وينظرون إلى الله تعالى، ويرونه، ويخاطبهم، ويخاطبونه، وكل هذه الفضائل العظمية جدًّا لا تتحقق إلا لجنس الإنسان، بسبب ما اختص به من العبودية الاختيارية لله تعالى.

ونحن لا ننكر أن بعض جنس الإنسان سينتهي به الأمر إلى الخلود في النار، ولكن المصلحة والمنفعة الحاصلة للصالحين بسبب طاعتهم وعبوديتهم أعظم وأجل وأرقى، وأما المخلدون في النار فلم يُظلموا، وإنما تحقق فيهم العدل الإلٰهي.

وبهذا الوجه يظهر الخلل في الاعتراض الذي نقله الرازي عن بعض الناقدين للأديان في القديم؛ لأن التكليف فيه نفع كبير للجنس الإنساني، وبه يتميز هذا الجنس الشريف عن غيره من الأجناس الحيوانية، فالأمر في التكليف ليس متعلقا بتحصيل منفعة جزئية مباشرة فقط، وإنما هو متعلق بطريقة تحقيق العدل الإلٰهي في التمايز بين الأجناس، وهذه المصلحة كبيرة القدر لا يضرها ما قد يتعلق بها من بعض المفاسد.

* **النوع الثاني**: ظهور لوازم ربوبية الله في الكون وجبروته وملكوته، وتحقق آثار كمالاته المتعددة، وقد سبق الحديث عن هذه الآثار عند الحديث عن الحكمة من خلق الكافر، وذكرنا هناك أن من حكم ذلك: إظهار قدرة الله على خلق المتضادات، والتكليف بالعبادات يظهر التضاد فيما بين البشر، فيكون بعضهم مؤمنًا وبعضهم كافرًا جاحدًا، وبعضهم صالحًا وبعضهم فاسدًا مفسدًا.

ومنها: ظهور آثار أسماء الله القهرية، فمن أسمائه تعالى وصفاته القهار والمنتقم وشديد العقاب وذو البطش الشديد والخافض والمذل ونحوها، فهذه الأسماء كلها كمالات في حق الله، فلا بد من ظهور آثارها في الوجود، ولو كان الخلق كلهم على طبيعة واحدة من الصلاح والخير لم تظهر تلك الآثار.

ومنها: ظهور آثار أسمائه المتضمنة لمعاني الرحمة والعفو والجود والصفح والكرم والمغفرة، وهذه الأسماء كلها كمال في حق الله تعالى، فلا بد من ظهور آثارها في الوجود، وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا المعنى في قوله: «**والذي نفسي بيده، لو لم تذنبوا لذهب الله بكم، ولجاء بقوم يذنبون، فيستغفرون الله فيغفر لهم**»[1]،

(١) أخرجه مسلم، رقم (٧٠٦٥).

ومعنى هذا الحديث: أن وقوع الإنسان في المعاصي ليس منافيا للحكمة الإلٰهية البالغة؛ لأن وقوع ذلك يؤدي إلى ظهور نوع من آثار كمالات الله المتعددة.

فهذه الحكم وغيرها تدل دلالة قطعية على أنه لا تلازم بين خلق الله للناس وأمرهم بالعبادة وبين احتياجه سبحانه إليهم.

فإن قيل: بل تلك الحِكم تدل على أن الله محتاج إلى الخلق في إظهار كمالاته، فلولا وجود الخلق لما ظهرت تلك الآثار.

قيل: ذلك غير صحيح؛ لأننا لا نقول إن كمال الله ناقص حتى تتحقق آثاره في الوجود، فلو لم تتحقق كان باقيا على النقص، وإنما نقول: إن تحقق تلك الآثار لازم ضروري لكماله سبحانه ولربوبيته، فتحقق آثار أسمائه نتيجة لكماله تعالى وليس سببا لها، فهناك فرق كبير بين أن نقول: إن وجود المخلوقات سبب في كمال الله، وبين أن نقول: إن وجودها نتيجة لكمال الله.

● **الأمر السادس**: أما ما نقله الرازي عن بعض الناقدين للأديان، فإنه ـ فضلًا عما في الكلام السابق من الإشارة إلى مواطن الخلل فيه ـ مبني على مغالطة منطقية ظاهرة، وهي أن التكليف إنما جاء لتحصيل المصلحة الخاصة بالإنسان فقط، وهذا غير صحيح؛ فقد ظهر من الكلام أن التكليف جزء جوهري من نظام الكون جملة، تتعلق به آثار في طبيعة المفاضلة بين الأجناس، وطبيعة علاقة الإنسان بالكون والأنواع الحيوانية الأخرى، وطبيعة علاقة الإنسان بالله وبكماله وربوبيته للكون.

وهو مبني أيضًا على أنه يمكن لجنس الإنسان أن ينفصل عن التعبد لله والخضوع له، وأنه يمكن له أن لا يكون عابدا لله في حياته، وكل ذلك منافٍ لطبيعة الإنسان وكونه مخلوقًا ضعيفًا مربوبًا لله تعالى.

وقد تحدث الرازي عن فوائد العبادة والمعاني الرفيعة التي يتحصل عليها الإنسان من خلالها، فقال: «اعلم أن من عرف فوائد العبادة طاب له الاشتغال بها، وثقل عليه الاشتغال بغيرها، وبيانه من وجوه:

الأول: أن الكمال محبوب بالذات، وأكمل أحوال الإنسان وأقواها في كونها سعادة اشتغاله بعبادة الله، فإنه يستنير قلبه بنور الإلٰهية، ويتشرف لسانه بشرف الذكر والقراءة، وتتجمل أعضاؤه بجمال خدمة الله، وهذه الأحوال أشرف

المراتب الإنسانية والدرجات البشرية، فإذا كان حصول هذه الأحوال أعظم السعادات الإنسانية في الحال، وهي موجبة أيضًا لأكمل السعادات في الزمان المستقبل، فمن وقف على هذه الأحوال زال عنه ثقل الطاعات وعظمت حلاوتها في قلبه.

الثاني: أن العبادة أمانة بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ الآية [الأحزاب: ٧٢]... وأداء الأمانة صفة من صفات الكمال محبوبة بالذات، ولأن أداء الأمانة من أحد الجانبين سبب لأداء الأمانة من الجانب الثاني...

الثالث: أن الاشتغال بالعبادة انتقال من عالم الغرور إلى عالم السرور، ومن الاشتغال بالخلق إلى حضرة الحق، وذلك يوجب كمال اللذة والبهجة»[(١)].

فالعاقل إذا تأمل في حقيقة الوجود وما فيه من العظمة تنكشف له معاني كثيرة تسوغ التكليف بالعبادة، وتكشف عن حسنها وجمالها ووجوبها.

الاعتراض الحادي عشر: استحالة القدرة الكاملة:

تصاغ حقيقة هذا الاعتراض بصياغات عديدة، ومن أشهر صياغاتها تداولًا في الخطاب الناقد للأديان قولهم: هل يستطيع الله أن يخلق صخرة لا يستطيع حملها؟! فإن قلتم: نعم، فقد أثبتم العجز والنقص لله في القدرة، وإن قلتم: لا، فقد أثبتم العجز والنقص لله في القدرة أيضًا، فالله لا يمكن أن يكون تام القدرة أبدًا.

وانطلقوا من هذا السؤال إلى إنكار الوجود الإلٰهي؛ بحجة أن اتصافه بالقدرة التامة ممتنع، فلا يصح أن يكون إلٰهًا[(٢)].

وهذا الاعتراض من الاعتراضات التي لا يمل الناقدون للأديان من تكرارها منذ زمن بعيد، وقد تعرض له عدد من علماء الإسلام بالنقض والتفكيك، من قبل قرون عديدة، وأوضحوا المغالطة المنطقية التي يتضمنها.

وهذا السؤال سؤال خاطئ في مضمونه، والتعامل الصحيح مع الأسئلة الخاطئة يستوجب أن لا يقدم لها أي جواب بالنفي أو الإثبات، وإنما يثبت

---

(١) التفسير الكبير (١/ ٢١٣).

(٢) انظر: مشكلة الله، مجلة أنا أفكر (٣/ ٤٤).

للسائل أن سؤاله متضمن لخطأ منطقي لا بد من إزالته والتخلص منه، وإلا فلن يجد لسؤاله جوابًا مستقيمًا منضبطًا.

وإثبات الخطأ الواقع في ذلك الاعتراض يتحصل في الأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أن القدرة إنما تتعلق بالأمور الممكنة، وهي الأحداث التي لا تتضمن التناقض مع نفسها، ولا يمكن أن تتعلق بالأمور المستحيلة بذاتها أبدًا، وهي الأمور التي تتضمن التناقض مع نفسها، مثل كون الشيء موجودًا ومعدومًا في الوقت نفسه، ومثل كون الشيء ثابتًا متحركًا في الوقت نفسه، ومثل أن يكون الجزء أكبر من الكل وأصغر منه في وقت وحال واحد، فهذه الأمور وغيرها لا يمكن أن تتعلق بها القدرة لكونها مستحيلة لذاتها.

وموجب اختصاص القدرة بالأمور الممكنة دون المستحيلة أن خاصية القدرة ترجع إلى التأثير في الإيجاد والعدم، فإن الانتقال من العدم إلى الوجود ومن الوجود إلى العدم لا يحصل بالعلم وحده؛ لكون خاصية العلم الكشف عن الشيء لا التأثير فيه، ولا يقع بالإرادة وحدها؛ لكون خاصية الإرادة الترجيح بين الاحتمالات فقط، فالتأثير في الإعدام والإيجاد لا بد فيه من القدرة إذن.

فلما كانت خاصية القدرة كذلك امتنع أن يندرج ضمنها الأمور المستحيلة لذاتها؛ لكونها لا يمكن أن تتحقق في الوجود.

فكل أمر أمكن أن ينتقل من الوجود إلى العدم، ومن العدم إلى الوجود، فإن القدرة يمكن أن تتعلق به، وكل أمر لا يمكن أن ينتقل من العدم إلى الوجود، ومن الوجود إلى العدم، فإن القدرة لا يمكن أن تتعلق به.

وعدم القدرة على الأمور المستحيلة ليس راجعا إلى قوتها وضعفها، وكمالها ونقصها، وإنما هو راجع إلى طبيعة الوجود ذاته، فحين كانت طبيعة الوجود لا تقبل تحقق المتناقضات فيه امتنع أن تتعلق القدرة بالمستحيلات، لكون خاصية القدرة راجعة إلى التأثير في الإيجاد والعدم.

ولأجل هذا المعنى الوجودي العميق نص عدد من العلماء المسلمين على أن القدرة الإلٰهية لا تتعلق إلا بالممكنات فقط، وأن المستحيل لذاته ليس داخلًا في متعلقاتها[1].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٨/ ٣٨٣)، ومنهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (٢/ ١٧١)، وغاية المرام في علم الكلام، الآمدي (٨٧).

فإن قيل: إن القرآن يثبت أن قدرة الله تتعلق بكل شيء، ولم يخصها بالأمور الممكنة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠].

قيل: هذا الاعتراض مبني على سوء فهم لمعنى كلمة شيء في القرآن الكريم، فإن هذه الكلمة جاء ذكرها في القرآن في أكثر من ثلاثمائة وعشرين موضعًا، والمراد بها يختلف باختلاف السياق الذي جاءت فيه، فهي تارة يراد بها الأمر الموجود، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، وقوله تعالى: ﴿لَيَبْلُوَنَّكُمُ ٱللَّهُ بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلصَّيْدِ﴾ [المائدة: ٩٤]، وتارة يراد بها الأمر الذي يمكن أن يقع، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣﴾ [الكهف: ٢٣]، وتارة يراد بها الأمر الذي يمكن أن يعلم سواء كان موجودًا أو معدومًا، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ٧٥]، ولها معانٍ أخرى بحسب اختلاف السياقات، فلا يصح أن يحدد معنى معين لكلمة شيء في القرآن، ثم تفسر به في كل المواضع التي ذكرت فيها.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠] لا يدل بالضرورة على شمولية المستحيل لذاته، وإنما يجب أن يفهم بناءً على ما تقتضيه الضرورة العقلية والوجودية، وهو أن المراد بالشيء الذي تعلقت به القدرة الممكنات وليس المستحيلات لذاتها.

وهذا التفسير ليس من التخصيص في شيء، فنحن لا نقول: إن لفظ الآية عام خُصص بدلالة العقل، وإنما نقول: إن لفظ الآية من حيث الأصل لا يشمل إلا الممكنات فقط.

وبالتقرير السابق يتبين أن القدرة لا تتعلق بالمستحيل لذاته، ويثبت لنا أن القرآن لا يدل على تعلقها به.

• **الأمر الثاني**: أن السؤال عن إمكانية خلق الله لصخرة لا يستطيع حملها متضمن لمعنى باطل في ذاته، وهو افتراض أن يكون الشيء مخلوقًا غير مقدور لله تعالى، وهذا افتراض باطل مناقض للحقائق الوجودية، فصاحب السؤال افترض في ذهنه فرضًا عقليًّا مجردًا، ثم رتب عليه المعاني الوجودية، فقد افترض أنه يمكن أن يوجد في الواقع مخلوق مفتقر إلى الله في كل شيء، ثم يكون في الوقت نفسه خارجًا عن قدرة الله!! وهذا فرض محال لذاته، فإنه لا يمكن أن

يكون الشيء مخلوقًا لله، ثم في الوقت نفسه يكون غير مقدور له، فإن بين المخلوقية والخضوع لقدرة الله تلازمًا ضروريًا لا يمكن الانفكاك فيه، فكل شيء ثبت أنه مخلوق، فإنه يجب بالضرورة أن يكون مقدورًا لمن خلقه، ولكن المعترض فرض في ذهنه إمكان الانفصال بين المخلوقية والخضوع للقدرة، ثم أخذ يعترض بذلك الفرض الباطل على قدرة الله، وهذا عين الانحراف في التفكير والتخبط في العقل والنظر.

إن معنى سؤال المعترض متطابق في المعنى مع من يقول: هل يستطيع الله أن يخلق مخلوقًا ويجعله غير مخلوق؟! فهذا السؤال باطل بالضرورة؛ إذ كيف يكون الشيء مخلوقًا له بداية، ثم يكون في الوقت نفسه غير مخلوق لا بداية لوجوده؟!

ومثله السؤال المشهور: هل يستطيع الله أن يخلق إلٰهًا مثله؟! فهذا السؤال باطل بالضرورة؛ إذ كيف يكون الشيء إلها ثم يكون مخلوقا مفتقرا إلى غيره؟! فالمخلوقية تنافي الخالقية في الماهية والحقيقة.

وهناك أسئلة كثيرة لا تختلف في المعنى عن سؤال ذلك المعترض، والوقوف عليها والكشف عما فيه من خلل عقلي ومنطقي يزيد من الكشف عن الخلل في اعتراض المعترض.

ومن تلك الأسئلة: هل يستطيع الله إعدام نفسه؟! فهذا سؤال باطل بالضرورة؛ إذ كيف يكون إلٰهًا ثم يمكن أن يكون قابلًا للفناء؟! فالإقرار بكونه إلٰهًا يتناقض تناقضًا كليًّا مع الإقرار بقبوله للفناء، فأول السؤال يناقض آخره.

ومنها: هل يستطيع الله بقدرته التامة أن يجعل نفسه غير قادر؟! فهذا سؤال باطل؛ لكونه قائمًا على تصور إمكان أن يكون الإلٰه تام القدرة وناقصها في آن واحد. فأول السؤال يناقض آخره.

ومنها: هل يستطيع الله أن يخلق الخلق وهو غير موجود؟! فهذا السؤال باطل بالضرورة؛ إذ كيف يكون خالقًا وهو غير موجود، فالإقرار بكونه خالقًا يناقض بالضرورة قبوله للعدم، فأول السؤال يناقض آخره.

ومنها: هل يستطيع الله أن يخلق مخلوقًا لا يراه ولا يسمعه ولا يعلم عنه شيئًا؟! فهذا السؤال باطل بالضرورة؛ إذ كيف يكون الشيء مخلوقًا لله ثم لا

يكون مقدورًا لله ولا معلومًا له؟! فالإقرار بكون الشيء مخلوقًا يتناقض بالضرورة مع إمكان خروجه عن قدرة الله وعلمه وإرادته[1].

فالأسئلة السابقة كلها مجرد فروض عقلية محضة، لا يمكن أن يتحقق منها شيء في الواقع، لكونها متضمنة للتناقض في ذاتها، فلا يمكن أن يقدم عنها جواب مستقيم.

وهي لا تختلف في البطلان عن قولنا: هل يستطيع الله أن يخلق دائرة على شكل مربع؟! وقولنا: هل يستطيع الله أن يجعل الجزء أكبر من الكل؟! وعن قولنا: هل يستطيع الله أن يجعل الواحد أكبر من العشرة؟! وقولنا: هل يستطيع الله أن يجعل رجلًا أعزب متزوجًا؟! وقولنا: هل يستطيع الله أن يخلق صوتا مسموعًا غير مسموع؟! وغيرها من الأسئلة المتناقضة في ذاتها.

فكل هذه الأسئلة مجرد توهمات عقلية وخيالات ذهنية مبنية على مغالطات منطقية، وقائمة على القفز على خصائص الحقائق الوجودية الظاهرة، ومنطلقة من المطالبة بالجمع بين المتناقضات والدخول في التوهمات والتخلي عن الاتساق العقلي والانضباط المعرفي.

وأساس الغلط في تلك الأسئلة راجع إلى الخلط بين ما يمكن أن يقوم في الذهن وبين ما يمكن أن يتحقق في الخارج، فما يقوم في الذهن أوسع بكثير مما يمكن أن يقع في الوجود، فالذهن الإنساني قد يتصور أمورًا كثيرة تكون مستحيلة التحقق في الخارج، فمجرد التصور الذهني لا يستلزم إمكان التحقق في الخارج؛ وذلك أن الوجود الخارجي له طبيعة مختلفة عن طبيعة الوجود الذهني، والظروف المشترطة في تحققه مختلفة عن الظروف المشترطة في الوجود الذهني.

ولكن المعترضين بتلك الأسئلة يغفلون عن هذه الفروق الجوهرية المؤثرة بين الوجودين، بل يجهلونها، ويطالبون الآخرين بالاستجابة لنتائج غفلتهم وجهلهم، وإن لم يفعلوا حكموا عليهم بالجهل وعدم العلم!!

والطريقة الصحيحة في التعامل مع الأسئلة التي يتحقق فيها الخلط بين طبيعة الوجود الذهني والوجود الخارجي تنحصر في بيان وجه الخطأ في ذلك

---

(١) انظر أمثلة أخرى على هذه الأسئلة الباطلة: جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية، ابن تيمية (١٢١).

الخلط، ولا يصح أن يسترسل المسؤول في الجواب عن مضمونها بالنفي أو الإثبات.

● **الأمر الثالث**: وهو أمر جدلي تنزلي، إن أصر المعترض على أن عدم تعلق قدرة الله بالأمور المستحيلة يعد نقصًا، فإنه بناءً على طريقته في التفكير والنظر يمكن أن تقلب الدعوى عليه فيقال: نعم يمكن أن يخلق الله صخرة لا يمكنه حملها، ولكنه يمكنه حملها، فإن قال: هذا تناقض! قلنا: وكذلك فرضك العقلي بأن ثمة مخلوقًا لا يكون مقدورًا لله تناقض، فلماذا تقع في التناقض وتصر عليه وتلزم الآخرين به ولا ترضى أن يلزمك الآخرون بمثل ما وقعت فيه؟!!

الاعتراض الثاني عشر: امتناع الجمع بين كمال القدرة وكمال العلم:

تتحصل حقيقة هذا الاعتراض في السؤال التالي: هل يستطيع الله أن يغير أمرا يعلم أنه سيقع في المستقبل، فإن كان الجواب بـ: نعم، فالله ليس مطلق العلم، وإن كان الجواب بـ: لا، فالله ليس بمطلق القدرة، فإذا كان الله يعلم أن نيزكًا سيضرب الأرض في السنة القادمة، فإنه إن قدر على تغيير ذلك فهو ليس كامل العلم، وإن لم يقدر فهو ليس كامل القدرة[1].

وهذا الاعتراض خطأ، وبيان ما فيه من خلل واضطراب يتحصل في الأمور التالية:

●**الأمر الأول**: أن هذا الاعتراض مبني على تصور منحرف للكمال الإلٰهي، فالله تعالى لا تنفصل صفاته وكمالاته بعضها عن بعض، بل يستحيل وقوع ذلك، فالله تعالى لم يتصف بصفات الكمال على جهة التعاقب الزمني، بحيث إنه في زمن كان متصفًا بصفة العلم غير متصف بصفة الحكمة والقدرة مثلًا، وإنما صفاته كلها متلازمة فيما بينها، وخلقه للكون وتقديره له يكون بمجموع ما له من الصفات، فهو سبحانه لا يقدّر المقادير بصفة العلم وحدها، ولا بصفة القدرة وحدها، ولا بصفة الحكمة وحدها، ولا بصفة العدل وحدها، وإنما يدبر الكون ويقدر المقادير بمجموع ما له من صفات الكمال والجلال، متضافرة فيما بينها أزلًا وأبدًا.

---

(١) انظر: مشكلة الله، مجلة أنا أفكر (٣/ ٤٤).

فالكمال الإلٰهي لا ينظر فيه إلى كل صفة منفصلة عن الصفات الأخرى، وإنما ينظر إليه باعتبار الصفات كلها متضافرة فيما بينها، فلا ينظر إلى صفة الرحمة مثلًا منفصلة عن صفة العلم والعدل والحكمة وغيرها من الصفات، ولا ينظر إلى صفة القدرة منفصلة عن غيرها من الصفات، وهكذا في سائر الصفات الإلٰهية.

وبهذا التقرير يتضح الخلل المنهجي في ذلك الاعتراض، فهو قائم على فرض عقلي محال، حيث إن المعترض افترض أن القدرة الإلٰهية ومقتضياتها يمكن أن تتعارض مع العلم الإلٰهي ومقتضياته؛ لكونه نظر إلى كل صفة منعزلة عن الصفة الأخرى، فوقع في توهم أن بعضها سيكون مناقضا لبعض.

فالسؤال عن إمكان تعارض العلم الإلٰهي مع القدرة الإلٰهية سؤال باطل في ذاته؛ لكونه مبنيا على تصور خاطئ، والتعامل الصحيح مع الأسئلة الباطلة لا يكون بالجواب على مضمونها بالنفي أو الإثبات، وإنما بإثبات بطلانها وفساد التصورات التي تستند إليها.

• **الأمر الثاني**: فضلا عما في ذلك الاعتراض من انحراف في النظر إلى الصفات الإلٰهية واستناده إلى فروض عقلية باطلة، فهو متضمن في الوقت نفسه مغالطة عقلية ظاهرة، وهي افتراض أن الله عالم بكل شيء، ثم افتراض أن قدرته يمكن أن تكون على خلاف علمه، وهذه مغالطة؛ لأنه إذا كان الله عالما بكل شيء، فإنه سيكون لا محالة عالمًا بقدرته على تغيير الأمر المستقبل، فالتغيير لو وقع سيكون بعلمه أيضًا، فكيف يقال مع ذلك: إن إمكان تغيير الأمر المستقبل منافٍ لكمال العلم؟!!

فلو كان الله يعلم أن نيزكًا سيضرب الأرض بعد شهر، وافترضنا أنه يقدر على تغيير وقت هذا الحدث، فإنه سيكون عالما بقدرته على ذلك؛ لكونه عالمًا بكل شيء، فإن تغير زمن ذلك الحدث، فهو متغير بعلم الله وقدرته، فكيف يقال: إن تغير زمنه مناف لكمال العلم؟!!

إن هذا السؤال لا يختلف في مضمونه وتركيبه عن قولنا: هل يستطيع الله أن يسأل سؤالًا لا يعرف جوابه؟! فهذا السؤال باطل بالضرورة؛ لأن الله إذا كان عالمًا بكل شيء، فلا يصح في العقل أن نفترض وجود سؤال لا يعرف جوابه، حتى يصح السؤال عن قدرته على ذلك! فافتراض ذلك من حيث الأصل باطل

متناقض مع العقل، فلا يصح البحث في الجواب عنه، وإنما يجب أن ينبه السائل على بطلانه وفساده.

ومثل ذلك السؤال قولنا: هل يستطيع الله أن يجعل نفسه جاهلًا؟! ومثله قولنا: هل يستطيع الله أن يجعل نفسه مخلوقًا؟! فكلا هذين السؤالين باطل؛ لكونهما مشتملين على التناقض الذاتي، المبني على انحراف شديد في تصور الكمال الإلٰهي.

الاعتراض الثالث عشر: مشابهة صفات الله لصفات المخلوقين:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الصفات التي يذكرها أتباع الأديان لله مشابهة لصفات الإنسان ومتطابقة معها، فالإلٰه عندهم يوصف بالحب والبغض والعين واليد والقدم، ويحب المدح والثناء والحمد، ويكره المعرضين الذين لا يمدحون ولا يثنون، ويتصف بصفات الملوك، فيستوي على العرش، ولديه وزراء وجنود، وكل ذلك متطابق مع صفات البشر، وهذا يدل على أن البشر هم الذي اخترعوا وجود الإلٰه، وصوروه على صورتهم التي هم عليها.

وهذا الاعتراض مبني على تصور خاطئ للمنهج العلمي الصحيح في التعامل مع الصفات الإلٰهية والمسالك العقلية المعتمدة في إثباتها، وفي كيفية التعامل مع كيفياتها، وبيان ما فيه من خلل وبطلان يتبين بالأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أن أهل السُّنَّة في الإسلام من أشد الناس بُعدًا عن تشبيه الله بخلقه، وأكثرهم إنكارًا على من تلطخت أقوالهم واعتقاداتهم بإثبات المشابهة بين الله وبين الإنسان، وأقواهم منعًا لجميع السبل المؤدية إلى ذلك، وأقوال علماء الإسلام في تنزيه الله عن مشابهة الله لصفات المخلوقين كثيرة لا تحصى، وقد نصوا على أن الله لا عدل له، ولا ند له، ولا كفء له، ولا سمي له، ولا مثيل له من المخلوقين أبدا.

واستدلوا على ذلك بأدلة عقلية عديدة، منها: أنه لو كان لله تعالى مثيلًا أو شبيها من المخلوقين لجاز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ووجب له ما وجب للآخر، وامتنع على أحدهما ما يمتنع على الآخر، «فلو كان في المخلوقات ما هو عِدْلٌ أو مِثْلٌ للبارئ في الحقيقة والصفات ـ وإن كان أصغَر منه في القدر ـ لجازَ على البارئ ما يجوز عليه من العدم والفقر إلى الصانع

والحدوث، وأنه بنفسه ممكن مفتقر إلى من يُوجِدُه ويُوجِب له ما يجب للبارئ من القدم والقيام بنفسه والاستغناءِ عن الخالق والصمدية، ولجاز عليه ما يجوز على من خلق الخلق وأبدع العالم، وامتنع على العبد من العدم والموت والحاجة ما يمتنع عليه، فيلزمُ أن يُوصف كلّ منهما بالصفات التي لحقيقة الآخر، وهذا مع أنه محال في حق الرب أن يكون موصوفًا بالصفات التي لحقيقة العبد، ومحال في حقّ العبد أن يكون موصوفًا بصفات حقيقة الرب، فإنه متناقض إذا فُرِض تماثُلهما وتساويهما في الصفات مع كون أحدهما خالق الآخر، فيجب أن يكون كلٌّ منهما خالقًا مخلوقًا، فيجب أن يكون الخالق قد خلق خالق نفسه؛ إذ كان مثله، وخَلْقُه لنفسه محالٌ، فكيف بخالق نفسه؟! ويجب أن يكون الخالقُ مخلوقًا لمخلوقه، وهو ممتنع عليه أن يكون مخلوقًا لنفسه، فكيف لمخلوقِه؟!»[1].

فالجزم بانتفاء المماثلة بين الله والمخلوقات أمر مؤكد عند أهل الإسلام بيقين، لا لبس فيه ولا غموض، وقد دلت النصوص الشرعية في الإسلام على هذا المعنى كثيرًا، كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فأهل الإسلام يعتقدون أن الله لا يمكن أن يشابه أحدًا من المخلوقات، ولا يمكن أن يشبهه أحد منها.

• **الأمر الثاني**: أن ذلك الاعتراض مبني على تصور خاطئ عن حقيقة الاتصاف بالمعاني، فتوهم المعترض أن الاشتراك في الصفة يعني التماثل فيها من كل وجه، وهذا غير صحيح، وهو تصور خاطئ وقع فيه كثير من أتباع الأديان فضلًا عن غيرهم؛ وحصل بسبب ذلك التوهم الخاطئ اضطراب شديد في قضية الأسماء والصفات الإلٰهية.

والحقيقة التي تتوافق مع طبيعة الوجود أن الاشتراك في أصل الصفة لا يوجب الاشتراك بين الموصوفات، وبيان الصورة الكاملة في هذه القضية يتطلب تفصيلًا موسعًا لا يحتمله موضع هذا الاعتراض من البحث، ولكن يمكن أن يشار إلى ذلك بصورة مختصرة، فيقال: إن المعنى المشترك لا يدل على ما به الاختصاص، وما به الاختصاص إنما يتحقق بحسب طبيعة كل موجود، فإن

---

(١) جواب الاعتراضات المصرية، ابن تيمية (١٢٠).

المعنى المشترك قدر كلي ليس له وجود في الخارج، وإنما هو تصور ذهني فقط، فثبوته لا يستلزم ثبوت التشابه بين الاختصاصات التي في الخارج، فالمعنى المشترك بين صفات الله وبين صفات خلقه لا يدل على اتصاف الله بخصائص المخلوقات، ولا على اتصاف المخلوقات بخصائص الله، ووجود الله إنما يمتاز عن وجود المخلوقات بما له من الخصائص ﷻ.

«فالقدر المشترك هو مسمى الوجود أو الموجود أو الحياة أو الحي أو العلم أو العليم أو السمع أو البصر أو السميع أو البصير أو القدرة أو القدير، والقدر المشترك مطلق كلي، لا يختص بأحدهما دون الآخر؛ فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما يختص بالممكن المحدث، ولا فيما يختص بالواجب القديم، فإن ما يختص به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه، فإذا كان القدر المشترك الذي اشتركا فيه صفة كمال، كالوجود والحياة والعلم والقدرة، ولم يكن في ذلك شيء مما يدل على خصائص المخلوقين، كما لا يدل على شيء من خصائص الخالق، لم يكن في إثبات هذا محذور أصلًا، بل إثبات هذا من لوازم الوجود، فكل موجودين لا بد بينهما من مثل هذا»[1].

وهذا يدل على أن المؤمنين إذا أثبتوا الصفات لله، فإنهم مدركون بأن ذلك الإثبات لا يستلزم أن الله مشابه للمخلوقات، بل يؤمنون إيمانا جازما بأن الله تعالى لا مثيل له، ولا ندّ له، ولا سمي له، ولكن الناقدين للأديان غفلوا عن هذه الحقيقة، وتوهموا أن مجرد إثبات الاشتراك في أصل الصفة يوجب إثبات التشابه في الخصائص بين الموجودات، وطفقوا يتهمون الأديان ـ ودين الإسلام على وجه الخصوص ـ بأنها تشبّه الله بالمخلوقات وترسم له صورة بشرية.

● **الأمر الثالث**: أن إثبات جنس الصفات لله تعالى أمر تقتضيه الضرورة العقلية، فإن الإيمان بأن الله تعالى هو الخالق للكون يستوجب بالضرورة العقلية الإيمان بأن الله تعالى متصف بالحياة والعلم والقدرة والحكمة والإرادة والملك وغيرها من الصفات؛ إذ يستحيل تحقق الخلق بدون تلك الصفات.

فالمؤمنون لا يمكنهم البتة الفصل بين الإيمان بالله تعالى وخلقه للكون وبين إثبات الصفات له، فإنهم إن فعلوا ذلك وقعوا في التناقض المنهجي لا محالة.

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣/ ٧٥).

وتلك الصفات ـ أعني: الحياة والعلم والقدرة والإرادة ونحوها ـ يتصف بها جنس الإنسان أيضًا، وبناءً عليه فإنه إن كان المعترض بذلك الاعتراض من أتباع التيار الربوبي، فإنه يقال له: إذا كان إثبات تلك الصفات لله لا يلزم منه مشابهة الله بالإنسان، فكذلك القول في سائر الصفات؛ لأن باب الصفات واحد، والقول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر، وجنس الصفات متحد في طبيعته ومقتضياته.

وإذا كان المعترض من أتباع التيار الإلحادي، فإن البحث معه أولًا في إثبات وجود الله وخلقه للكون، فإن لم يقتنع بذلك، فلا فائدة من البحث معه في طبيعة اتصاف الله بالصفات.

• **الأمر الرابع**: أما الادعاء بأن الصفات التي تذكرها النصوص الشرعية في الإسلام مشابهة للصفات التي تتصف بها آلهة الخرافيين فهو تمحل كبير، واستخفاف بالحقائق الواقعية الظاهرة، فإن الخرافيين يصفون آلهتهم بكثير من الصفات الإنسانية التي يقطع المسلمون قطعًا باتًّا بانتفائها عن الله تعالى، فإنهم يصفون الآلهة بالتصارع مع قوى الطبيعة، والسرقة، والتزاوج مع البشر، والنوم، والغفلة، والتعب، والذكورة، والأنوثة، وغيرها من صفات النقص، وهذه الأمور جميعها مما صرحت النصوص الشرعية الإسلامية بنفيها عن الله، فكيف يصح في العقل والمنطق الادعاء بأن ما يذكر في الإسلام من صفات الله مشابه لما يعتقده الخرافيون في آلهتهم؟!!

الاعتراض الرابع عشر: كيف ينشغل الله بالتصرفات الإنسانية الحقيرة؟!

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الأديان التوحيدية تصور الله تصويرًا منافيًا للحكمة والكمال والعظمة؛ وذلك أنها تذكر أن الله يهتم بتصرفات الإنسان الدقيقة وينشغل بها ويحاسب عليها، فالله عند أهل الأديان يغضب من النظر إلى النساء، ومن إلقاء بعض الكلمات ويعذب عليها، ومن خلو المرأة بالرجل، ومن عدم تقليم الأظافر، ومن كشف المرأة لوجهها، أو شيء قليل من شعرها، وغير ذلك من التصرفات الإنسانية الدقيقة التي لا تساوي شيئًا مع عظمة الكون.

فإذا كان الله هو الخالق العظيم للكون الكبير بمجراته الفسيحة، فيكف

يتصور العقل أن يليق به الانشغال بمثل تلك الأمور والالتفات إليها؟![1].

وهذا الاعتراض غلط، لكونه قائما على تصورات خاطئة، ومقاييس مضطربة في الحكم على الأشياء، وبيان ما فيه من خلل وبطلان يتحصل في الأمور التالية:

• **الأمر الأول**: يقوم هذا الاعتراض على تصوير الله تعالى بأنه منشغل بتصرفات الإنسان، وأن تلك التصرفات أخذت قدرًا من تدبيره انصرف بسببها عن تدبير مظاهر الكون الأخرى، وهذا تصور باطل منافٍ للعظمة الإلٰهية، فالله تعالى لا يشغله شأن عن شأن، ولا تساوي كل المخلوقات من عظمته شيئًا يذكر حتى يمكن أن نتصور أنه اشتغل ببعضها عن بعض، فكيف يصح أن يقال مع ذلك بأنه منشغل بتصرفات الإنسان؟!!

• **الأمر الثاني**: أما تعليق رضا الله تعالى وغضبه بأفعال الإنسان فله بحسب مقتضيات العلم موجبات متعددة، **منها**: أن الإنسان خلق في هذه الدنيا للعبادة، وهي قائمة على الابتلاء والامتحان، وتحقيق ذلك إنما يكون بالأفعال الاختيارية التي تصدر من الإنسان، فمن الطبيعي جدًّا أن تكون متعلق الرضا والغضب.

ومنها: أن الإنسان ينتظره مستقبل عظيم جدًّا، ومشاهده وأحداثه أضخم من الحياة الدنيا، والنجاح والخسران في ذلك المستقبل يحتاج إلى اختبار وتمحيص، فشرع الله العبادات المختلفة لتحقيق العدل مع الناس وعدم ظلمهم.

فتشريع الله للأحكام المتعلقة بدقائق حياة الإنسان إنما هو لتكميل الحياة الإنسانية والارتقاء بها نحو الكمال، وتحقيق المنفعة الدينية والدنيوية له، فإذا امتثل الإنسان أمر الله في تلك التصرفات الصغيرة، فإنه يتحصل على ثواب كبير من الله تعالى، وعطاء واسع منه، فتشريع تلك الأمور إنما جاء لتحقيق مصلحة الإنسان، وليس لأن الله محتاج إليها، أو منشغل بها، يقول قتادة السدوسي: «إن الله لم يأمر العباد بما أمرهم به لحاجته إليهم، ولا ينهاهم عما نهاهم عنه بخلا عليهم، بل أمرهم بما ينفعهم، ونهاهم عما يضرهم»[2].

---

(١) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٢٧/ ٢٣٦)، وهم الإله، ريتشارد دوكنز (٢٣٨)، والقضية الخالق، لي ستروبل (١٥٢)، والدين والعلم، أحمد عزت باشا (٨٦).

(٢) نقله عنه ابن تيمية في مجموع الفتاوى (١/ ٢١٦).

فالنظر الصحيح في تلك الأمور إنما يكون بالبحث في نفعها ومصلحتها للإنسان في مصيره، وليس في كونها تدل على انشغال الله بأفعال الإنسان.

• **الأمر الثالث**: أن المعترض بذلك الاعتراض اعتمد على مقياس منحرف في تقييم الأمور، فإنه اعتمد في بيان أهمية الأشياء وتحديد قيمتها على الحساب بالحجم، فحين وجد الإنسان لا يساوي شيئًا مع عظمة الكون وأن أفعاله الحياتية تعد أمورًا حقيرة جدًّا مع مشاهد الكون العظيمة طفق يحكم على التشريعات الإلٰهية بأنها منافية للحكمة والعظمة، وانتهى بذلك إلى القدح في كمال الله.

وهذا مسلك قياسي منحرف، فإن قيمة الأشياء وأهميتها لا تقاس بالحجم، وإنما بما لها من مكانة وقيمة معنوية، ولو كانت صغيرة الحجم، فإن العقلاء لا ينظرون في المفاضلة بين الأشياء إلى الحجم فقط، وإنما ينظرون إلى ما يمكن أن يتعلق بها من قيمة ومكانة معنوية وتأثيرية.

ولا شك أن الإنسان يعد عنصرًا صغيرًا جدًّا بالنسبة إلى عظمة الكون، وتصرفاته لا يكاد يكون لها حجم بالنسبة إلى مشاهد الكون الأخرى، ولكنه مع ذلك من أشرف المخلوقات وأعلاها قدرًا، فتخصيص الله له بالتكليف وتشريع العبادات المتعلقة بأفعاله السلوكية راجع إلى قيمة الإنسان المعنوية، وليس إلى حجمه في الكون.

إن مثل من يعترض بمثل ذلك الاعتراض مثل رجل وقف على أناس يتقاتلون على كومة من الذهب بجوار جبل كبير، فلما سأل عن سبب اقتتالهم وذُكر له بأن الاختصام على كومة الذهب أخذ يهزأ منهم ويقول: كيف يتقاتلون على تلك الكومة الصغيرة ويتركون ذلك الجبل العظيم؟!!

المقام الثاني

الاعتراضات التي أثارها الناقدون للأديان على أدلة وجود الله وكماله

مع أن الإيمان بوجود الله وخلقه للكون قضية جُبل عليها الناس، وفطروا على التسليم بها، إلا أن المؤمنين بالله تعالى أقاموا بناء على الفطرة المغروزة في كيان الإنسان أدلة كثيرة على ضرورتها، وقد تنوعت أدلتهم على ذلك، واختلفت مسالكها ومساراتها في الاستدلال، وبلغ مجموعها عددًا كبيرًا، فإن كل طائفة وكل فيلسوف وعالم يذكر من الأدلة ما يتناسب مع أصوله الفلسفية ومساره في النظر والاستدلال[1].

ومع تنوع الأدلة التي أقامها المؤمنون على وجود الله، فهي في الوقت نفسه مختلفة فيما بينها في القوة والضعف وفي الصحة والبطلان، فبعضها قوي في دلالته متماسك في مقدماته وطرائقه، وبعضها ضعيف هزيل لا يصمد أمام النقد والتمحيص، ولا بد له من تعديلات كثيرة حتى يستقيم على سوقه، وبعضها ظاهر البطلان والفساد ولا يمكن إصلاحه بحال.

ومجموع الأدلة الصحيحة منها يدل بوضوح على ثبوت الحقيقة الإيمانية التي سبق التنبيه عليها في المبحث السابق من أن الإيمان بوجود الله ليس مجرد قضية تسليمية عاطفية، وليس قائما على مجرد عجز المخالف عن إقامة الدليل على النقيض، وإنما هو قضية تصديقية استدلالية برهانية صادقة.

والتنبيه على ذلك التمايز بين الأدلة التي أقامها المؤمنون على وجود الله مهم جدًّا؛ لأن فيه تنبيهًا للمؤمنين على ضرورة الفرز بين ما يساق في الاستدلال

---

(١) انظر في عرض شيء من ذلك: مدخل إلى الميتافيزيقا، عزمي إسلام (٧٨ ـ ١١٤).

على وجود الله، وضرورة التأكد من صحة الدليل الذي يعتمدون عليه في ذلك؛ ولأن فيه التنبيه على المسالك الالتوائية المخادعة التي يسلكها بعض الملاحدة للتشكيك في وجود الله، حيث يعمد إلى بعض الأدلة الضعيفة ويسلط عليها النقد ويكشف عن ضعفها؛ لينتهي من ذلك إلى التشكيك في كل الأدلة التي أقامها المؤمنون على وجود الخالق سبحانه.

وفي هذا السياق لا بد من التنبيه على خطورة الاستدلال بالأدلة الخاطئة أو الضعيفة أو غير المحررة؛ لأن هذا النوع من الأدلة لا ينفع الحق وإنما يضعف من جانبه، فكثير من المخالفين المعاندين للحق سيركزون أنظارهم على هذا النوع من الأدلة ويعرضون عن الأدلة المستقيمة الصالحة، والحق لا يحتاج في انتصاره إلى كثرة الأدلة بقدر ما يحتاج إلى قوة الأدلة وتماسكها وانضباطها، فدليل واحد صحيح المقدمات سليم عن المعارضة خير من عشرين دليلًا مقدماتها ضعيفة[1].

التيارات المناقضة لأدلة وجود الله:

قبل أن نلج في الأدلة التفصيلية الدالة على وجود الله تعالى وما يتعلق بها من شواهد واعتراضات لا بد من التنبيه على أن تلك الأدلة وما سبق من الأصول المنهجية تدل على **أمرين أساسيين**:

الأول: أن الله تعالى موجود حقيقة، ووجوده خارجي واقعي منفصل عن الذات الإنسانية.

والثاني: إن الإقرار بالوجود الخارجي الحقيقي لله تعالى قضية يقينية تقوم على براهين عقلية صارمة.

ونتيجة لذلك فإن التيارات المناقضة لوجود الله الحقيقي ولأدلته ترجع إلى **تيارين أساسيين**:

الأول: **التيار الإلحادي** الذي ينكر وجود الله، ويحكم على كل الأدلة التي استدل بها المؤمنون على وجود الله بالبطلان، ويدعي أن الله تعالى ليس له وجود حقيقي خارج عن الذات الإنسانية، وإنما هو مجرد تصورات إنسانية يسقطها

---

(١) انظر: منهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (٨/ ٤٢١).

الإنسان على نفسه كما سبقت حكايته عن تيارات الإلحاد من الماديين والبراجماتية وغيرهم.

الثاني: تيار اللاأدرية الذي يدعي أن الأدلة في قضية الوجود الإلٰهي متضاربة، لا يمكن أن يبنى عليها إيمان جازم بالوجود.

وقد تبنّى هذه النظرية عدد من الناس، وهي ظاهرة منتشرة في الفكر الغربي، ولها وجود عند كثير من الشباب العربي، فتراهم يقولون في حواراتهم: إنه لا توجد أدلة كافية على وجود الله تعالى، فلا مسوغ للإيمان به.

وحقيقة هذه المقولة: أن أدلة المؤمنين على وجود الله غير صحيحة أو غير دالة على اليقين، وهذا حكم كلي لا يصح أن يقبل إلا ببرهان تفصيلي يثبت ذلك.

والغريب حقا أن كل من يصرح بتلك المقولات لا يقدم من البراهين ما يدل على أن أدلة المؤمنين على وجود الله غير صحيحة أو غير دالة على اليقين.

ويمكننا نحن المسلمين أن ندفع قولهم بمسلك المنع الجدلي، فنقول: قولكم بأنه لا توجد أدلة كافية لإثبات الإيمان بوجود الله دعوى عريضة لا بد من تقديم دليل عليها، وأنتم لم تفعلوا ذلك.

ويمكن أن ندفعها بالمعارضة الجدلية فنقول: بل قولهم ذلك غير صحيح، ونطرح عليهم الأدلة الدالة على وجود الله، ونجيب على كل الاعتراضات الواردة عليها ـ كما سنفعل في هذا المبحث ـ، ثم نطالبهم بالجواب عليها.

تفاصيل أدلة وجود الله:

مع كثرة الأدلة الصحيحة الدالة على وجود الله، وكونه خالقا للكون، واختلاف صيغها وأشكالها، إلا أننا سنقتصر في هذا المقام على استعراض ثلاثة فقط، هي: دليل الخلق والإيجاد، ودليل الإحكام والإتقان، ودليل القيم والمبادئ، فهي من أقوى الأدلة الدالة على وجود الله، وأجلاهما في الدلالة[1].

وسنقوم باستعراض كل دليل منها وبيان صورته وتركيبه ومستنده العقلي والفطري ووجه دلالته، ثم نستعرض أصول الاعتراضات التي أثارها الناقدون حوله، ونبين وجه الخطأ في كل اعتراض منها.

---

(١) من أهم الكتب المفردة في قضية أدلة الله كتاب: شموع النهار، عبد الله العجيري.

الدليل الأول: دليل الخلق والإيجاد:

تقوم حقيقة هذا الدليل على الاستدلال على ضروزة وجود الله بحدوث الكون بجميع مكوناته وأحداثه، فالكون حَدَث من الأحداث وفعل من الأفعال، فلا بد له من محدث وفاعل يقوم بإحداثه وفعله وإيجاده من العدم، فكل شيء يحدث بعد أن لم يكن فإنه يجب أن يكون له سبب وفاعل.

وهذا الدليل دليل عقلي يقيني، قريب جدًّا من الفطرة الإنسانية السليمة، والمسلك الاستدلالي الذي يعتمد عليه مسلك برهاني يقيني يستعمله عامة العقلاء في حياتهم، وهو سهل قريب، ظاهر المقدمات قليل الخطوات، لا يحتاج الإنسان فيه إلى تعلم ولا دراسة ولا تذكير ولا مراجعة ولا تفكير؛ ولأجل هذا كان هذا الدليل من أكثر الأدلة التي يعتمد عليها الناس في الإيمان بالله عبر التاريخ الإنساني، ومن أوسعها انتشارًا بين المؤمنين.

وحُكي أن أعرابيًّا سئل: كيف عرفت ربك؟ فقال: البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير، سماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وبحار ذات أمواج، ألا تدل على السميع البصير؟![(١)].

وحُكي عن أبي حنيفة أنه جاءه قوم فسألوه عن وجود الله، فقال: «أخبروني قبل أن نتكلم في هذه المسألة: عن سفينة في دجلة، تذهب، فتمتلئ من الطعام والمتاع وغيره بنفسها، وتعود بنفسها، فترسو بنفسها، وتفرغ وترجع، كل ذلك من غير أن يدبرها أحد؟! فقالوا: هذا محال لا يمكن أبدا، فقال لهم: إذا كان هذا محالًا في سفينة، فكيف في هذا العالم كله علوه وسفله؟!»[(٢)].

فهذه الأخبار وغيرها تكشف عن طبيعة المسلك الاستدلالي في هذا الدليل، وتدل على أنه استدلال عقلي قريب من الفطرة الإنسانية، **والحكم عليه بذلك ليس تقليلًا من قوته، ولا إنزالًا من شأنه، ولا تحقيرًا من مكانته، وإنما هو لبيان طبيعته، وسهولته، وقربه، وكيفية الانتقال العقلي فيه بين مقدماته.**

وقد عُرف هذا الدليل بألقاب كثيرة، وسُمي بأسماء متعددة، ومنها: الدليل الكوني، باعتبار أنه يقوم على الاستدلال بحدوث الكون، ومنها: دليل

---

(١) ذكره ابن كثير في تفسيره (١/ ١٩٧).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز (١٦).

الحدوث، باعتبار أنه يقوم على الاعتماد على معنى الحدوث والخلق، ومنها: دليل الاختراع، باعتبار أنه يعتمد على معنى الإحداث من العدم، وغير ذلك من الأسماء والألقاب.

ومن خلال عرض حقيقة دليل الخلق والإيجاد يتبين أنه يقوم على مقدمتين أساسيتين، هما: الأولى: أن العالم حادث من العدم وليس قديما، والثانية: أن الحادث لا بد له من محدث.

ومع وضوح هاتين المقدمتين وظهورهما، إلا أنه لا بد من تفصيل القول فيهما، وإثبات أدلة صحتهما واستقامتها؛حتى تتأكد صحة ذلك الدليل، وتتعمق حقيقته في النفوس، وحتى تدفع الشكوك التي يثيرها المعارضون على كل واحد منهما.

* **أما المقدمة الأولى وهي: أن العالم حادث غير قديم؛** فالمراد بها: أن العالم الذي نشهده ونعلمه له بداية في وجوده، فقد كان معدوما ثم انتقل من العدم إلى الوجود، وصار متصفا بصفات الوجود بعد أن كان فاقدا لها.

وقد اختلفت مسالك العلماء في الموقف من إثبات هذه المقدمة على موقفين أساسيين:

• **الموقف الأول:** من ذهب إلى أن إثباتها لا يتطلب إقامة الأدلة التفصيلية على حدوث كل مفردات الكون، وإنما يكفي في إثباتها إثبات حدوث بعض المفردات الجزئية الواقعية، ومن ثم الانتقال منها إلى إثبات حدوثه جميعه.

ومن أشهر من تبنى هذا الموقف ونظّر له واستدل عليه: ابن تيمية، فإنه كرر كثيرًا بأن إثبات حدوث العالم لا يشترط فيه البحث في إثبات حدوث كل مكوناته، وإنما يكفي في إثبات ذلك إثبات الحدوث لبعض مشاهده الجزئية، وحدوث بعض مشاهده الجزئية حاصل بالضرورة الحسية، فانتهى إلى أن حدوث العالم حاصل بالضرورة.

وقد توسع كثيرًا في بيان وجه كون الحدوث لبعض جزئيات الكون كافيا في الدلالة الضرورية على حدوثه بأجمعه، فذكر أن حدوث المحدثات يستلزم بالضرورة وجود محدث لها، والمحدث لا يخلو إما أن يكون علة تامة موجبة للفعل بذاتها، وإما أن يكون سببا متصفا بالمشيئة والاختيار، ويستحيل أن يكون

محدث تلك الحوادث علة تامة؛ لكون العلة التامة تستوجب قدم معلولها ومقارنته لها في القدم؛ لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة، فثبت أن الحوادث يستحيل أن تحدث بعلة تامة البتة، وأنه يجب أن يكون محدثها متصفا بالاختيار والمشيئة.

فكل حادث لا بد في حدوثه من حوادث تحدث يتحقق من تضافرها تمام علته، والقول في تلك الحوادث التي هي أسباب كالقول في الحوادث التي هي المسببات، يمتنع أن تصدر عن علة تامة قديمة، فصار حدوث كل حادث موقوفًا على حادث قبله، وليس في الحوادث ما يحدث عن علة تامة قديمة أبدًا، فلا يوجد حادث إلا بحادث؛ وذلك أن السبب الحادث ليس له علة تامة قديمة، فثبت إذن أنه ليس للحوادث علة تامة قديمة.

وهذا يدل على استحالة أن يكون شيء من العالم قديمًا؛ لأنه لو كان في العالم ما هو قديم للزم ثبوت العلة القديمة التامة، وثبوت ذلك ممتنع في العالم بالضرورة؛ لأننا نشاهد فيه وقوع المحدثات، وهي لا تحدث عن علة تامة قديمة أبدا.

وإذا كان قدم شيء من العالم يستلزم وجود العلة التامة القديمة، وكان ذلك مناقضًا للضرورة الحسية، فهذا يدل على استحالة قدم شيء من العالم، فثبت إذن أنه ليس شيء من العالم قديمًا، وثبت أن محدثه لا بد أن يكون متصفًا بالمشيئة والاختيار والإرادة[1].

ويمكن أن يعضد استدلال ابن تيمية ـ مع أنه قوي لا يحتاج إلى تعضيد ـ بأن يقال: إننا نشهد في الكون حدوث جزئيات لا حصر لها ولا عد، وفي المقابل ليس لدينا دليل يقيني على ثبوت قدم شيء من الكون، وكل الأدلة التي يستدل بها المستدلون على القدم إنما تدل على قدم النوع، وليس فيها ما يثبت قدم شيء محدد معين من الكون، فمن هاتين المسلمتين الظاهرتين في الثبوت يستنتج العقل الإنساني ضرورة بأن الكون حادث بعد أن لم يكن؛ لأن العقل الإنساني لديه علم ضروري بحدوث كثير من مشاهد الكون، ولديه جهل تام

(١) انظر: الصفدية، ابن تيمية (١/ ٢٠ ـ ٢٢)، ومنهاج السُّنَّة النبوة، ابن تيمية (٢/ ٢٧٢ ـ ٢٨٢)، ومسألة حدوث العالم، ابن تيمية (١٦٣ ـ ١٧١).

بحال الأجزاء الأخرى التي لم يشهدها، فيقيس الجزء المجهول الذي لم يشهده على الجزء المعلوم عنده، ويأخذ بما علمه ويعتبر ما جهله مساويا له، فتعميم حكم الحدوث على الكون كله قائم على منهج استدلالي صحيح، وهو قياس الغائب على الشاهد، فهو إذن ليس قائمًا على عدم الدليل المعين، وإنما هو معتمد على دليل ثبوتي ظاهر في الدلالة.

وقد أثبت ابن تيمية من خلال تحليله ذلك أن إثبات حدوث العالم لا يتوقف على الطرق التي استحدثها علماء الكلام في الفكر الإسلامي القائمة على اشتراط إثبات الحدوث لكل جزء من أجزاء الكون.

وذكر ابن تيمية أن الطريقة التي سلكها في إثبات حدوث الكون هي الطريقة التي دل عليها القرآن، واعتمد عليها في الإشارة إلى ضرورة وجود الخالق سبحانه، فقال مبينًا ذلك: «الطريقة المذكورة في القرآن هي الاستدلال بحدوث الإنسان وغيره من المحدثات المعلوم حدوثها بالمشاهدة ونحوها على وجود الخالق ﷻ، فحدوث الإنسان يستدل به على المحدث، لا يحتاج أن يستدل على حدوثه بمقارنة التغير أو الحوادث له، ووجوب تناهي الحوادث.

والفرق بين الاستدلال بحدوثه والاستدلال على حدوثه بيّن، والذي في القرآن هو الأول لا الثاني، كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ۝٣٥﴾ [الطور: ٣٥]، فنفس حدوث الحيوان والنبات والمعدن والمطر والسحاب ونحو ذلك معلوم بالضرورة، بل مشهود لا يحتاج إلى دليل، وإنما يعلم بالدليل ما لم يعلم بالحس وبالضرورة.

والعلم بحدوث هذه المحدثات علم ضروري لا يحتاج إلى دليل، وذلك معلوم بالحس أو بالضرورة: إما بإخبار يفيد العلم الضروري، أو غير ذلك من العلوم الضرورية»[(١)].

والاكتفاء في إثبات حدوث الكون بالاعتماد على حدوث بعض مكوناته ليس خاصًا بابن تيمية، بل شاركه فيه عدد غفير من العلماء، وممن صنع ذلك: ابن حزم، فإنه أقام أدلة متعددة على حدوث العالم، وأقام عددًا منها على إثبات الحدوث لبعض مكوناته فقط، ومن ذلك قوله: «أنه لا سبيل إلى وجود ثانٍ إلا

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٢١٧).

بعد وجود أول، ولا وجود ثالث إلا بعد وجود ثانٍ، وهكذا أبدًا، ولو لم يكن لأجزاء العالم أول لم يكن لها ثانٍ، ولكننا نشهد في العالم حوادث متعددة ومتعاقبة، يحدث الثاني فيها بعد الأول، والثالث بعد الثاني، وهذا دليل ظاهر على أن العالم ليس قديما»[١].

وممن قرر ذلك: ابن رشد الحفيد، حيث يقول في سياق تقريره لدليل الخلق والإيجاد: «أما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله، ووجود النبات ووجود السموات، وهذه الطريقة تنبني على **أصلين** موجودين بالقوة في جميع فطر الناس:

أحدهما: أن هذه الموجودات مخترعة، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ﴾ الآية [الحج: ٧٣]؛ فإنا نرى أجسامًا جمادية، ثم تحدث فيها الحياة، فنعلم قطعًا، أن هاهنا موجدًا للحياة ومنعمًا بها، وهو الله تبارك وتعالى، وأما السمٰوات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تفتر أنها مأمورة بالعناية بما هاهنا، ومسخرة لنا، والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة»[٢].

وممن سلك ذلك المسلك: أبو سليمان الخطابي، حيث يقول: «فمن أوضح الدلالة على معرفة الله ﷻ، على أن للخلق صانعًا ومدبرًا، أن الإنسان إذا فكر في نفسه رآها مدبرة، وعلى أحوال شتى مصرفة، كان نطفة، ثم علقة، ثم مضغة، ثم عظامًا، ولحمًا، فيعلم أنه لا ينقل نفسه من حال النقص إلى حال الكمال؛ لأنه لا يقدر أن يحدث في الحال الأفضل، التي هي حال كمال عقله، وبلوغ أشده عضوًا من الأعضاء، ولا يمكنه أن يزيد من جوارحه جارحة، فيدله ذلك على أنه في وقت نقصه وأوان ضعفه عن فعل ذلك أعجز، وقد يرى نفسه شابًّا، ثم كهلًا، ثم شيخًا، وهو لم ينقل نفسه من حال الشباب والقوة إلى حال الشيخوخة والهرم، ولا اختاره لنفسه، ولا في وسعه أن يزايل حال المشيب ويراجع قوة الشباب، فيعلم بذلك أنه ليس هو الذي فعل هذه الأفعال بنفسه، وأن له صانعًا صنعه، وناقلًا نقله من حال إلى حال، ولولا ذلك لم تتبدل أحواله

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل (١/ ٦٣).

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة (١١٩).

بلا ناقل ولا مدبر»[1].

• **الموقف الثاني**: من ذهب إلى أن إثبات حدوث الكون يستوجب إثبات حدوث كل مكون منه بخصوصه، ولا يكفي إثبات حدوث بعضه، ومن أشهر من تبنى هذا الموقف أتباع المدرسة الكلامية على اختلاف اتجاهاتها، فإنهم حاولوا إقامة أدلة متعددة تقوم على الاستدلال بحدوث جميع مكونات العالم، ومن أشهر أدلتهم: دليل الحدوث، الذي يقوم على مقدمات أربع أساسية، هي: **الأولى**: أن الكون مكون من جواهر وأعراض، **والثانية**: أن الأعراض حادثة، **والثالثة**: أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض، **والرابعة**: أن ما لا ينفك عن الأعراض فهو حادث[2].

والأدلة التي أقامها المتكلمون تتعلق بها تفاريع كثيرة وتفاصيل متعددة، وفيها كثير من الإشكالات والاضطرابات، وتفصيل القول فيها مما يطول به البحث جدًّا، وما يتعلق بها مبحوث في المطولات من كتب العقائد.

الأدلة العلمية على حدوث العالم:

مع أن العقل المبني على دلالة الحس الضرورية يدل على حدوث العالم، ويشهد بأن له بداية محتومة، فإن العلم التجريبي في تطوراته الحديثة يؤكد في عدد من اكتشافاته المتأخرة أن العالم حادث، وهذا يزيد من قوة تلك الحقيقة وتعمقها.

وقد تضافرت مقالات عدد كبير من العلماء التجريبيين مع اختلاف اختصاصاتهم واهتماماتهم العلمية على تأكيد هذه الحقيقة، وتوسعوا في شرحها وبيان مستنداتها، وانسجامها مع مقتضيات العلم التجريبي الحديث وتطوراته، وأضحت قضية حدوث العالم من القضايا المستقرة في كتابات كثير منهم، بحيث إنهم طفقوا يستغنون عن ذكر الأدلة التفصيلية الدالة على ذلك، بل توسع بعضهم وأخذ يشرح حالة العالم في اللحظات الأولى من حدوثه وتشكله.

وفي بيان ذلك يقول العالم الفيزيائي المعاصر بول ديفيز: «أهم اكتشاف

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية (١/٥٠٢).

(٢) انظر في بيان مقدمات دليل الحدوث ومواطن الخلل فيه: الخلل المنهجي في دليل الحدوث، للباحث، مجلة التأصيل (١/٨٥ ـ ١٢٥).

علمي في عصرنا هذا هو أن الكون المادي لم يكن موجودا أبدا»[1]، ويقول عالم الكيمياء جون كليفلا كوثرات: «تدلنا الكيمياء على أن بعض المواد في سبيل الزوال أو الفناء، ولكن بعضها يسير نحو الفناء بسرعة كبيرة، والآخر بسرعة ضئيلة، وعلى ذلك فإن المادة ليست أبدية، ومعنى ذلك أيضًا أنها ليست أزلية؛ إذ إن لها بداية، وتدل الشواهد من الكيمياء وغيرها من العلوم على أن بداية المادة لم تكن بطيئة أو تدريجية، بل أوجدت بصورة فجائية، وتستطيع العلوم أن تحدد لنا الوقت الذي نشأت فيه هذه المواد، وعلى ذلك فإن هذا العالم المادي لا بد أن يكون مخلوقا، وهو منذ أن خلق يخضع لقوانين وسنن كونية محددة، ليس لعنصر المصادفة بينها مكان»[2].

والإقرار بحدوث الكون وقوة دلالة العلم الحديث على ذلك ليس خاصًا بالعلماء المؤمنين، بل أقر بذلك عدد كبير من العلماء الملحدين، ومن أشهرهم: ستيفن هوكنج، فإنه يقول: «ومع تراكم الدليل التجريبي والنظري أصبح من الواضح أكثر وأكثر أن الكون لا بد له من بداية في الزمان، حتى تمت البرهنة على ذلك نهائيًا في ١٩٧٠م»[3]، وكرر المعنى نفسه في عدد من كتبه، بل ذكر أن الاعتقاد بأزلية الكون يؤدي إلى استنتاجات سخيفة[4].

وساق عددًا من المستندات التي تدل دلالة ظاهرة عن حدوث الكون، وأنه لم يكن أزليا، وأنكر على العلماء الفيزيائيين الذين ما زالوا يؤمنون بأزلية الكون، ولكنه مع ذلك يؤكد مرارًا القول بأن حدوث الكون لا يعني الاحتياج إلى الخالق كما سيأتي بيانه[5].

ولم يكتف عدد من العلماء التجريبيين بالتأكيد على دلالة العلم الحديث على حدوث الكون، وإنما توسعوا في شرح البراهين العلمية الدالة على ذلك، وأطالوا في توضيح دلالاتها المختلفة، وتتبعوا التطورات التاريخية التي مرت بها تلك الدلالات، ورصدوا أهم محطاتها التي مرت بها.

---

(١) القوى الأربع الأساسية في الكون (١٧).

(٢) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (٣١).

(٣) تاريخ موجز للزمان (٧).

(٤) انظر: الكون في قشرة جوز (٧٢).

(٥) انظر: التصميم العظيم، ستيفن هوكنج (١٦٥).

ومن أهم الشواهد العلمية التي يعتمد عليها العلماء في إثبات حدوث الكون: قانون الديناميك الثاني، الذي يعني: أن الطاقة الحرارية لا تنتقل إلا من الأجسام الحارة إلى الأجسام الأقل منها حرارة، ولا يمكن أن يحدث العكس[1]، وهذا يدل على أن الطاقة في الكون لا تسير إلا في اتجاه واحد فقط، وهو الانتقال من الأعلى حرارة إلى الأقل حرارة[2].

وفي الاستدلال بهذا القانون على حدوث الكون، وبيان وجه دلالته، يقول عالم الطبيعة البيولوجي فرانك ألن: «قوانين الديناميكا الحرارية تدل على أن مكونات هذا الكون تفقد حرارتها تدريجيًّا، وأنها سائرة حتما إلى يوم تصير فيه جميع الأجسام تحت درجة من الحرارة بالغة الانخفاض، هي الصفر المطلق، ويومئذ تنعدم الطاقة، وتستحيل الحياة، ولا مناص من حدوث هذه الحالة من انعدام الطاقات عندما تصل درجة حرارة الأجسام إلى الصفر المطلق بمضي الوقت، أما الشمس المستعرة، والنجوم المتوهجة، والأرض الغنية بأنواع الحياة، فكلها دليل واضح على أن أصل الكون وأساسه يرتبط بزمان، بدأ من لحظة معينة، فهو إذن حدث من الأحداث، ومعنى ذلك أنه لا بد لأصل الكون من خالق أزلي، ليس له بداية، عليم محيط بكل شيء، قوي ليس لقدرته حدود، ولا بد أن يكون هذا من صنع يديه»[3].

ويقول أستاذ الكيمياء الجيولوجية دونالد روبرت كار: «أما عن تحديد عمر التكوينات الجيولوجية، مثل مواد الشهب وغيرها، فقد أمكن باستخدام العلاقات الاشعاعية أن نحصل على صورة شبه دقيقة عن تاريخ الأرض، ويستخدم في الوقت الحاضر عدد من الطرق المختلفة لتقدير عمر الأرض بدرجات متفاوتة من الدقة، ولكن نتائج هذه الطرق متقاربة إلى حد كبير، وهي تشير إلى أن الكون قد

---

(١) انظر: أساسيات الفيزياء، بوش (٣٢٧ ـ ٣٤٤).

(٢) وأما قانون الديناميك الأول، وهو أن الطاقة في الكون لا تفنى ولا تستحدث من العدم، فليس المراد منه أن الطاقة قديمة، وإنما المراد منه أن مقدار الطاقة في الكون الحادث لا يزيد ولا ينقص، وإنما يتحول من حال إلى حال، فهو يتعلق بمقدار الطاقة التي وجدت مع الكون، وليس بطبيعتها وزمانها الخارجة عن الكون، ومما يدل على ذلك أن المكتشف لهذا القانون لم يكن ملحدًا، انظر: من صنع الله، تحرير رافي زكراياس (٢٢)، ومن خلق الله، إدكار أندروز (٧٠).

(٣) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (١٢)، وانظر شاهدات أخرى: المرجع ذاته (٩١).

نشأ منذ نحو خمسة بلايين سنة، وعلى ذلك فإن هذا الكون لا يمكن أن يكون أزليا، ولو كان كذلك لما بقيت فيه أي عناصر إشعاعية، ويتفق هذا الرأي مع القانون الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية»[١].

وأقر برتراند رسل ـ وهو من أعمدة الملحدين الكبار ـ بأن قانون الديناميك الحراري يدل على حدوث الكون، ولكنه سعى إلى التقليل من أهمية دلالته على ضرورة وجود الخالق، وحاول تنفير القارئ من الاعتماد عليه[٢].

وحين ذكر العالم الفيزيائي المعاصر بول ديفيز القول بقدم الكون، أشار إلى أن هذا القول يواجه صعوبات بالغة التعقيد والقوة، وذكر منها دلالة القانون الثاني من قوانين الديناميك الحرارية، وشرح وجه كونه مشكلا جدًّا على القول بأزلية الكون[٣].

ومن الشواهد العلمية التي اعتمد عليها العلماء في إثبات حدوث الكون: قضية الانفجار العظيم بكل مكوناتها، وهي نظرية ضخمة، واسعة الأرجاء، كثيرة التفاصيل، ولكن حاصلها الذي يهمنا في هذا الموضع: أن العالم خرج إلى الوجود نتيجة انفجار عظيم حدث قبل أكثر من خمسة عشر ألف مليون سنة، تشكلت من خلالها جميع أجزاء الكون المكونة لهيكله[٤].

وقد أضحت نظرية الانفجار العظيم ـ مع أنها ما زالت نظرية ظنية[٥] ـ من أوسع الشواهد العلمية التي يعتمد عليها العلماء في إثبات حدوث الكون، يقول العالم الفيزيائي المعاصر بول ديفيز: «يتفق الفلكيون حاليا على أن الكون قد جاء إلى الوجود من انفجار عظيم»[٦]، وجعلها من أقوى الأدلة عنده على إثبات وجود الخالق المدبر للكون، ووصفها بأنها هبة الله، وبين ذلك بأن ما نتج

---

(١) المرجع السابق (٩١)، وانظر شاهدات أخرى: المرجع ذاته (٣٣، ٩٦)، والإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٥٥).

(٢) انظر: نظرة علمية (١٠٧ ـ ١٠٩).

(٣) انظر: الاقتراب من الله (١٥).

(٤) انظر في شرح تفاصيل هذه النظرية: تاريخ موجز للزمان من الانفجار العظيم إلى الثقوب السوداء، ستيفن هوكنج (١٠٦ ـ ١١٠)، القوى الأربع الأساسية في الكون، بول ديفيز (١١٨ ـ ٢٢٣).

(٥) إنما ذكرت هذه النظرية هنا مع أنها ظنية لأنها أضحت مسلمة عند قطاع كبير من أصحاب العلم التجريبي، وهو العلم الذي يخضع له كثير من المعترضين على الوجود الإلهي وكماله.

(٦) القوى الأربع الأساسية في الكون (٢٠).

أثناءها وبعدها من الدقة الباهرة في قوانين الكون ومقاييسه يستحيل إلا أن يكون بفعل مدبر حكيم عليم[١].

وانتهى إلى أن «الكون الذي تراه يحمل بصمات العمليات الفيزيائية التي حدثت منذ بداية التضخم، ومعنى ذلك أن الكون لم يخرج أبدا من عدم، بل هو خلق الله»[٢].

ويقول العالم الفيزيائي المعاصر ريتشارد موريس في سياق حديثه عن حدوث الكون: «أود إذن أن أؤكد على أن البرهان على أن الكون قد بدأ بانفجار كبير منذ ما يقرب من خمسة عشر ألف مليون سنة ما زال يبدو برهانًا ساحقًا، ومن المؤكد أن الأفكار العلمية هي مما يتغير فعلًا، وكثيرًا ما تنبذ النظريات وليس مما لا يقبل التصور أن هذا قد يحدث في النهاية لنظرية الانفجار الكبير، على أنه لا يوجد إلا قلة من العلماء يؤمنون بأن هذا مما يحتمل أن يحدث في أي وقت عاجل، هذا إن كان سيحدث على الإطلاق، وما زال البرهان على وجود انفجار عظيم يبدو برهانًا جد مقنع»[٣].

وتعد هذه النظرية الدليل الأقوى الذي اعتمد عليه العالم الفيزيائي المعاصر الملحد ستيفن هوكنج في إثبات حدوث الكون، فإنه شرح تفاصيل تلك النظرية، ورصد الأدلة الدالة عليها، وأكد ثبوتها، وأقر بموجبها في إثبات حدوث الكون صراحة[٤].

وأما ستيفن وينبرغ فقد أقام كتابه الشهير «الدقائق الثلاث الأولى من عمر الكون» على نظرية الانفجار العظيم، ومع تصريحه بأن تلك النظرية ليست يقينية في ثبوتها، إلا أنه ذكر «أن نظرية أصل الكون شاعت جدًّا، حتى إن الفلكيين يدعونها غالبًا: النموذج القياسي، وهذه النظرية هي تقريبًا النظرية المسماة: الانفجار العظيم»[٥]، ثم توغل في شرح تفاصيلها، وذكر شواهدها العلمية في سائر الكتاب.

---

(١) انظر: المرجع السابق (٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٢).

(٢) المرجع السابق (٢٥١)، وانظر: الاقتراب من الله، له أيضًا (٦٥).

(٣) حافة العلم، عبور الحد من الفيزياء إلى الميتافيزيقا (١٦).

(٤) انظر: تاريخ موجز للزمان (٥٥)، والتصميم العظيم، له أيضًا (١٥٢ ـ ١٥٦).

(٥) الدقائق الثلاث الأولى من عمر الكون (١٢)، وانظر (١٦)، وقد مدح العالم الفيزيائي المعاصر ستيفن هوكنج هذا الكتاب ووصفه بأنه جيد جدًّا، انظر: تاريخ موجز للزمان (١٠).

ويكشف أنتوني فلو عن أثر هذه النظرية عليه، فيقول: «عندما التقيت لأول مرة ـ كفيلسوف ملحد ـ بنظرية الانفجار الكوني التي تصدت لتفسير وجود الكون، أدركت أنني أواجه نظرية مختلفة، نظرية تتماشى مع ما يطرحه سفر التكوين، وإذا كان الأمر كذلك، فلم يعد هناك مفر من البحث عمن أحدث هذه البداية»[١].

وتعد نظرية الانفجار العظيم من أعظم الكوارث العلمية التي نزلت كالصاعقة على عقول الناقدين للأديان؛ ولأجل هذا استماتوا في التنكر لها، وفي الاعتراض عليها، ووَصفَها أحدهم بأنها نظرية كريهة، ونعتها آخر فذكر أنها نظرية بغيضة للعقل العلمي[٢].

وقد ساق المتبنون لهذه النظرية في الاستدلال على ثبوتها أدلة علمية كثيرة جدًّا، وكل دليل منها يصلح أن يكون دليلًا مفردًا على حدوث الكون، ولكن تفصيل ذلك مما يطول به الكلام جدا[٣].

ونتيجة لقوة الأدلة العلمية الدالة على حدوث الكون طفق عدد كبير من المنكرين لوجود الله لا يظهر المنازعة في ثبوت ذلك، وإنما يظهر المنازعة في ثبوت دلالة ذلك على ضرورة وجود الخالق كما سيأتي بيانه.

* **وأما المقدمة الثانية وهي: أن الحادث لا بد له من محدث**؛ فالمراد بها: أن أي فعل يحدث في الوجود فإنه لا بد له من فاعل يقوم به ويؤثر في وجوده؛ لأنه يستحيل في المعدوم أن يحدث نفسه أو أن يقع بغير فاعل.

وهذه المقدمة من أجلى المقدمات، وأوضح المبادئ العقلية الضرورية، وضرورة احتياج الحوادث إلى أسباب مؤثرة مبدأ عقلي ضروري، لا يمكن للعقل الإنساني أن يستمر في التنكر له، أو أن يدوم على تصور نقيضه البتة، فلا يمكن للعقل الإنساني أن يصدق بوجود شيء كان معدوما بدون أن يكون له فاعل أثر في إحداثه.

---

(١) هناك إله ـ ضمن كتاب رحلة عقل لعمر شريف ـ (٨٠).
(٢) انظر: القضية الخالق، لي ستروبل (١٤٥ ـ ١٤٦).
(٣) انظر: التصميم العظيم، ستيفن هوكنج (١٥٧)، وحافة العلم، ريتشارد موريس (٥٢)، والله والعلم، جان غينون (٧٨)، وخلق الكون بين العلم والإيمان، محمد باسل الطائي (٨٤ ـ ٩٥).

وهذا المبدأ من أوائل ما يدركه البشر في حياتهم العملية، بل هو من أعظم المعاني الفطرية المستقرة في الطبيعة الإنسانية، ومن أجلى القوانين التي يخضعون لها في تعاملاتهم الحياتية، ويسيرون على وفقها في فهم ما يدور حولهم من أحداث الكون، وفي بيان هذه الحقيقة يقول ابن تيمية: «من المعلوم بالضرورة أن الحادث بعد عدمه لا بد له من محدث، وهذه قضية ضرورية معلومة بالفطرة، حتى للصبيان؛ فإن الصبي لو ضربه ضارب وهو غافل لا يبصره لقال: من ضربني؟ فلو قيل له: لم يضربك أحد، لم يقبل عقله أن تكون الضربة حدثت من غير محدث، بل يعلم أنه لا بد للحادث من محدث. فإذا قيل: فلان ضربك، بكى حتى يضرب ضاربه»[1].

ويقول ابن حزم في سياق بيانه للمعارف التي يدركها الإنسان بالبديهة والفطرة: «فمن ذلك: علمه بأن الجزء أقل من الكل، فإن الصبي الصغير في أول تمييزه إذا أعطيته تمرتين بكى، وإذا زدته ثالثة سُرّ، وهذا علم منه بأن الكل أكثر من الجزء... ومنها: علمه بأنه لا يكون فعل إلا من فاعل، فإنه إذا رأى شيئًا قال: من عمل هذا؟ ولا يقنعه البتة بأنه انعمل بدون عامل»[2].

والمبادئ التي من هذا القبيل تتصف بكونها ضرورية أولية، لا يمكن الاستدلال عليها؛ لأن إليها المنتهى في إثبات النظريات، ولأنه لو أمكن أن لا تثبت الضروريات إلا بالاستدلال لما أمكن إثبات شيء من العلوم، ولأن ذلك يؤدي بالضرورة إلى التسلسل الممتنع، وفي بيان هذه الحقيقة يقول الكندي: «لا يطلب في إدراك كل مطلوب الوجود البرهاني، فإنه ليس كل مطلوب عقلي مُوجَدًا بالبرهان؛ لأنه ليس لكل شيء برهان؛ إذ البرهان في بعض الأشياء، وليس للبرهان برهان؛ لأن هذا يكون بلا نهاية، إن كان لكل برهان برهان، فلا يكون لشيء وجود البتة؛ لأن ما لا ينتهي إلى علم أولي فليس بمعلوم، فلا يكون علمًا البتة»[3]، ويقول ابن حزم: «ما كان مدركًا بأول العقل أو الحس فليس عليه استدلال أصلًا، بل من قِبَل هذه الجهات يبتدئ كل أحد بالاستدلال، وبالرد إلى

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٣٥٨).

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل (١/ ٤٠).

(٣) رسائل الكندي الفلسفية (١/ ١١١)، وشرح البرهان لأرسطو، ابن رشد (٢٠٧)، وتفسير ما بعد الطبيعة، ابن رشد (١/ ٣٥٢).

ذلك، فيصح استدلال أو يبطل»[1].

ومع أنه لا يمكن الاستدلال على صحة المبادئ الفطرية، فإنه يمكن أن يكشف عن فطريتها وضرورتها بالمثال أو بالتوضيح والشرح لوجه ضرورتها.

ويمكن أن يقال في بيان وجه ضرورة مبدأ السببية عن طريق التقسيم العقلي الحاصر: إن حدوث الشيء بعد أن لم يكن موجودا دليل على أنه ليس قديما؛ إذ لو كان قديمًا لما كان معدومًا في لحظة من اللحظات، ودليل على أنه ليس ممتنعًا؛ إذ لو كان ممتنعًا لما تحقق وجوده في الخارج.

ثم إن انتقاله من العدم إلى الوجود لا يخلو من حالين: إما أن يكون ذلك حادثًا بغير فاعل، وإما أن يكون بفاعل، وحدوثه بغير فاعل مناقض للضرورة العقلية والنفسية التي يجدها الإنسان في داخله؛ لأنه لا يوجد أحد من العقلاء الأسوياء يتعامل مع أحداث الواقع بأن لا فاعل لها، ولا أحد منهم يعتقد بأن سرقة ماله كان بغير فاعل، ولا أحد منهم يعتقد أن حدوث الشج في رأسه كان بغير فاعل، بل كل عاقل يعتقد أنه ما من حدث إلا له من فعله.

فلم يبق إلا أن يكون لكل حادث فاعل، وحدوثه بالفاعل لا يخلو إما أن يكون الفاعل هو الشيء الحادث نفسه، وإما أن يكون غيره، ولكن كون الشيء المعدوم يحدث نفسه ويعطيها صفة الوجود مستحيل لثلاثة أمور: **الأول**: أنه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه؛ لاستحالة وجود الفعل قبل الفاعل، **والثاني**: لأن فاقد الشيء لا يمكن أن يعطيه لنفسه ولا لغيره، **والثالث**: لأن الشيء الممكن في حال عدمه يتساوى في حقه الوجود والعدم، وترجيح أحد الاحتمالين لا بد له من مرجح؛ لاستحالة ترجح أحد الاحتمالين بلا مرجح، ويستحيل أن يكون المرجح الشيء المعدوم ذاته؛ إذ لو كان كذلك لكان قديما، ولكنه ليس كذلك.

فلم يبق إلا أن يكون الفاعل المؤثر في انتقال الشيء من العدم إلى الوجود خارجًا عن ذات الشيء، وإذا كان خارجًا فإنه لا يخلو من حالين: إما أن يكون وجود ذلك الفاعل مسبوقًا بالعدم، وإما أن لا يكون وجوده مسبوقًا بالعدم، فإن كان مسبوقًا بالعدم، فيَرِد عليه ما يرد على الموجود السابق، ويلزم منه التسلسل في الفاعلين المؤثرين، بحيث يكون لكل فاعل فاعل، وهكذا إلى ما لا نهاية،

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (٥/ ١٠٩).

وهذا أمر ممتنع في بدائه العقول، ويؤدي بالضرورة إلى عدم حدوث شيء في الواقع؛ لأنه إذا كان الفاعل لا يفعل إلا بعد فعل فاعل قبله، وافترضنا أنه لا يوجد فاعل ليس قبله فاعل، فإنه لا يمكن أن يقع شيء في الوجود، فإذا وجدنا أحداثًا في الوجود علمنا استحالة التسلسل في الفاعلين.

ومما يوضح أن التسلسل في الفاعلين يؤدي بالضرورة إلى عدم وقوع الأفعال: أننا لو افترضنا أن مجرمًا حكم عليه بالقتل، فقال الجندي لا يمكن أن أضرب عنقه حتى يأمرني من هو أعلى مني رتبة، وقال من هو أعلى منه لا يمكن أن آمر بذلك حتى يأمرني من هو أعلى مني رتبة، وقال من هو أعلى منه مثل قوله، فإننا إذا افترضنا أن السلسلة لا تنتهي إلى قائد لا ينتظر الأمر ممن هو أعلى منه فإنه لا يمكن أن يقتل ذلك المجرم، وإذا وجدناه مقتولًا فإننا نعلم بالضرورة أن السلسلة منتهية إلى حد معين بالضرورة.

ويشرح ابن تيمية البعد العقلي الذي يدل على أن التسلسل في الفاعلين يؤدي بالضرورة إلى انعدام الفعل، فيقول: «إذا قال القائل: هذا موجود بآخر، والآخر بآخر إلى غير نهاية، أو هذا أبدعه آخر، والآخر أبدعه آخر إلى غير نهاية، كان حقيقة الكلام أنه يُقدر معدومات لا نهاية لها.

فإن قُدر فاعل لم يكن موجودًا بنفسه، لم يكن له من نفسه إلا العدم، وقد قدر فاعله ليس له من نفسه إلا العدم.

فكل من هذه الأمور المتسلسلة ليس لشيء منها من نفسه إلا العدم، ولا للمجموع من نفسه إلا العدم، وليس هناك إلا الأفراد والمجموع، وكل من ذلك ليس منه إلا العدم، فيكون قد قدر مجموع ليس منه إلا العدم، وما كان كذلك امتنع أن يكون منه وجود، فإن مالا يكون منه إلا العدم ـ لا من مجموعه، ولا من أفراده ـ يمتنع أن يكون منه وجود.

فإذا قُدر ممكنات متسلسلة، كل منها لا وجود له من نفسه، لم يكن هناك إلا العدم، والوجود موجود محسوس، فعلم أن فيه ما هو موجود بنفسه، ليس وجوده من غيره»[1].

فظهر من التقرير السابق أنه لم يبق إلا أن حدوث الممكن وانتقاله من

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/١٤٩).

العدم إلى الوجود لا يمكن إلا أن يكون بفاعل لا فاعل قبله.

ومن خلال هاتين المقدمين يتنبه العقل الإنساني إلى النتيجة الضرورية الملازمة لهما، وهي: أن الكون لا بد أن يكون له خالق حي قادر مختار مريد، فإذا ثبت أن الكون حادث وأن الحادث لا بد له من فاعل، فإن العقل الإنساني ينطلق مباشرة من غير توقف ولا نظر إلى أن الكون لا بد له من خالق.

فاعتماد المؤمنين على دليل الخلق والإيجاد قائم على المبادئ الفطرية الإثباتية، ومنطلق من استخلاص العلم اليقيني من المقدمات الضرورية، وليس معتمدًا على الجهل وعدم العلم، ولا على عاطفة صنف من الناس ورغبتهم، ولا على عجز المخالفين عن إقامة الدليل المناقض، كما يصور ذلك بعض أتباع التيار الإلحادي.

فالمؤمن لا يقول في استدلاله بدليل الحدوث: إنه لا يعلم من أحدث الكون، ويفترض وجود الله لحل ذلك، وإنما يقول: إن الاستدلال العقلي الضروري بدليل الخلق والإيجاد والترابط بين مقدماته، وما يستند إليه من مبادئ فطرية عقلية، يدل على أن الكون لا بد له من خالق.

والمؤمن لا يقول: إن اعتمادي على دليل الخلق والإيجاد ناتج عن عجز المخالفين لي عن إثبات النقيض لقولي، وإنما يثبت دعواه بما يتضمنه دليل الخلق والإيجاد من معاني ثبوتية قطعية، فسواء وُجد المخالف أو لم يوجد، فإن دليل الخلق يدل على ضرورة وجود الخالق، وسواء وجد من يجادل في صحة مقدماته أو لم يوجد، فدلالة الدليل قائمة على ما تضمنه من دلالات ثبوتية معرفية، وليس له علاقة بحال المخالف.

والمؤمن لا يقول: إني أجهل كيف وُجد الكون، وليس لدي علم عن علة حدوثه، فأنا أفترض وجود الله حلًّا لهذا الجهل، وإنما يقول: إن لدي أدلة عقلية ضرورية تضطر العقل الإنساني السليم إلى الإقرار بأن الكون لا يمكن إلا أن يكون مخلوقًا لخالق أزلي قادر عليم، فهو لا يتوسل بالمجهول لإثبات إيمانه، وإنما يعتمد على العلوم الضرورية في إثبات ذلك.

والمؤمن لا يقول: إنا وجدنا السلسلة في الفاعلين تستمر إلى ما لا نهاية، فرغبنا في وضع حد لها حتى نصل إلى حل، وإنما يقوم استدلاله على استحالة التسلسل في الفاعلين إلى ما لا نهاية، نتيجة للدلالة العقلية الضرورية، وليس لمجرد الرغبة والكسل النظري.

والمؤمن لا يقول: إن العلم عجز عن تفسير الكون، فكان لا بد من افتراض وجود الله حتى نحل بذلك أسرار الكون، ونسد العجز الإنساني، وإنما يقول: إن الإيمان بضرورة وجود الخالق تقتضيه الأدلة العقلية الضرورية، فسواء عجز العلم عن تفسير العالم أو لم يعجز، فإن المقتضيات الضرورية للدلالات العقلية توجب الإقرار بوجود الله.

ومع أن دليل الخلق والإيجاد دليل عقلي في أصله، إلا أن النصوص الشرعية في الإسلام اهتمت به كثيرًا، وكررت التنبيه عليه مرارا، وأشارت إلى مسلماته التي يقوم عليها، وإلى مقتضياته التي ينتهي إليها في مواطن متعددة.

ومن المواطن التي جاء التنبيه فيها على دليل الخلق والإيجاد: قوله تعالى: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا ﴿٦٧﴾﴾ [مريم: ٦٧]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ كَذَٰلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ﴿٩﴾﴾ [مريم: ٩]، وكذلك جميع الآيات التي تذكر الخلق، وتتحدث عن حدوث الذوات والصفات، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِن بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَن مَّن يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ ﴿٤٣﴾﴾ [النور: ٤٣]، وغيرها من الآيات[(١)].

والقرآن في ذلك كله لا يسلك مسالك الاستدلال بالقياس الكلي، الذي يقوم أولًا على إثبات المعاني الكلية، ثم يستخرج منها الحكم على الجزئي، وإنما يعتمد على الأدلة الدالة على إحداث الجزئيات بما تقتضيه الضرورة الحسية[(٢)].

وقد أشار القرآن الكريم إلى المسلمات الفطرية والعقلية التي يعتمد عليها دليل الخلق والإيجاد، كما في قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور: ٣٥]، فهذه الآية تنبه على المسلمات الضرورية التي يعتمد عليها الاستدلال بخلق الإنسان على وجود الله؛ وذلك أن الأمر لا يخلو «من

---

(١) انظر في جمع إشارات القرآن إلى دليل الحدوث: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود العريفي(٢٠٩ ـ ٣٠٠).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢/ ١١).

واحدة من ثلاث حالات بالتقسيم الصحيح، **الأولى**: أن يكونوا خلقوا من غير شيء؛ أي: بدون خالق أصلًا، **الثانية**: أن يكونوا خلقوا أنفسهم، **الثالثة**: أن يكون خلقهم خالق غير أنفسهم، ولا شك أن القسمين الأولين باطلان، وبطلانهما ضروري كما ترى، فلا حاجة إلى إقامة الدليل عليه لوضوحه، والثالث هو الحق الذي لا شك فيه، أنه هو جلَّ وعلا خالقهم المستحق منهم أن يعبدوه وحده جلَّ وعلا»[1].

وتوسع ابن تيمية في بيان وجه دلالة هذه الآية على المعاني الضرورية التي يستند إليها دليل الخلق والإيجاد فيقول: «هذا تقسيم حاصر، يقول: أخُلقوا من غير خالق خلقهم؟! فهذا ممتنع في بدائه العقول، أم هم خلقوا أنفسهم؟! فهذا أشد امتناعًا، فعلم أن لهم خالقًا خلقهم، وهو ﷺ ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار، ليبين أن هذه القضية التي استدل بها فطرية بديهية مستقرة في النفوس، لا يمكن أحدًا إنكارها، فلا يمكن صحيح الفطرة أن يدعي وجود حادث بدون محدث أحدثه، ولا يمكنه أن يقول: هو أحدث نفسه»[2].

ومن أوضح النصوص الشرعية التي تضمنت الإشارة إلى مكون من أهم المكونات التي يعتمد عليها دليل الخلق والإيجاد: قول النبي ﷺ: «**يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ حتى يقول: من خلق ربك؟ فإذا بلغه فليستعذ بالله، ولينته**»[3].

وقد فهم بعض النظار من هذا الحديث أن النبي ﷺ لم يأمر بالطريق البرهاني، وإنما أرشد فقط إلى التسليم والتقليد والانتهاء عن البحث والنظر.

وهذا الفهم غير صحيح، فالنبي ﷺ أرشد في هذا الحديث إلى أفضل الطرق البرهانية وأجمعها، فهو لم يأمر بالاستعاذة بالله وحدها ـ مع أهمية ذلك وضرورته ـ، وإنما أمر العبد أن ينتهي عن الخوض في ذلك السؤال مع الاستعاذة بالله؛ إعلامًا منه بأن ذلك السؤال متضمن لخطأ منطقي وغلط عقلي ظاهر؛ «فإن النفس تطلب سبب كل حادث وأول كل شيء حتى تنتهي إلى الغاية والمنتهى. . .

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الشنقيطي (٣/ ٤٩٤).

(٢) الرد على المنطقيين (٢٥٣).

(٣) أخرجه البخاري، رقم (٣٢٧٦)، ومسلم، رقم (٣٦٢).

فإذا وصل العبد إلى غاية الغايات ونهاية النهايات وجب وقوفه، فإذا طلب بعد ذلك شيئًا آخر وجب أن ينتهي، فأمر النبي ﷺ العبد أن ينتهي مع استجارته بالله من وسواس التسلسل، كما يؤمر كل من حصّل نهاية المطلوب وغاية المراد أن ينتهي؛ إذ كل طالب ومريد فلا بد له من مطلوب ومراد ينتهي إليه، وإنما وجب انتهاؤه؛ لأنه من المعلوم بالعلم الضروري الفطري لكل من سلمت فطرته من بني آدم أنه سؤال فاسد، وأنه يمتنع أن يكون لخالق كل مخلوق خالق، فإنه لو كان له خالق لكان مخلوقًا، ولم يكن خالقًا لكل مخلوق، بل كان يكون من جملة المخلوقات، والمخلوقات كلها لا بد لها من خالق، وهذا معلوم بالضرورة والفطرة، وإن لم يخطر ببال العبد قطع الدور والتسلسل، فإن وجود المخلوقات كلها بدون خالق معلوم الامتناع بالضرورة»[١].

وينكشف من خلال التقرير السابق أن النصوص الشرعية الإسلامية اهتمت كثيرًا بدليل الخلق والإيجاد، ويتضح أن فكرته ومسلماته ومستنداته ومقتضياته حاضرة بقوة في شواهدها.

وقد أثر هذا الاهتمام بدليل الخلق والإيجاد على تفكير علماء المسلمين، فكان الاستدلال بالحدوث والخلق من العدم هو الفكرة المحورية ـ مع دليل الفطرة ـ التي اعتمد عليها مجمل علماء الإسلام في إثبات ضرورة وجود الخالق، ومع أنهم متفاوتون في مسالكهم الاستدلالية، ومختلفون في مساراتهم المنهجية، إلا أن الفكرة المحورية التي تدور عليها جميع جهودهم ترجع إلى فكرة الإيجاد من العدم.

ولا تكاد تجد عن الطوائف الأخرى ـ سواء كانوا من أهل الأديان، أو من الفلاسفة ـ اعتمادًا على فكرة الحدوث والإيجاد من العدم كما تجده عند علماء المسلمين، وإنما تجد لديهم اعتمادًا على معاني متنوعة راجعة إلى أبواب مختلفة في الاستدلال، إما إلى معنى الكمال الوجودي أو غيره، حتى أضحى عدد من المؤمنين المقرين بوجود الله من غير المسلمين يسمي دليل الخلق والإيجاد بالدليل الكلامي؛ على اعتبار أنه مأخوذ من تراث علماء الكلام في الفكر

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (٣/ ٣١٤)، وانظر: المرجع ذاته (١/ ٢١١)، وفتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر (١٢/ ٣٣٢).

الإسلامي، ومع أن حديث المتكلمين عن دليل الحدوث ليس مستقيمًا إلا أن تلك التسمية فيها مؤثر مهم على معنى الفكرة التي ذكرناها.

اعتراضات الناقدين للأديان على دليل الخلق والإيجاد:

مع انتشار الاهتمام بدليل الخلق والإيجاد في العصر الحديث ـ نتيجة التطورات العلمية الحديثة التي أثبتت حدوث الكون وغيرها ـ أضحى هذا الدليل من أكثر الأدلة حضورًا في السجالات القائمة بين المؤمنين بالأديان والناقدين لها، وقد حرص الناقدون على نقد هذا الدليل، وسعوا إلى التشكيك فيه بكل وسيلة، وأقاموا عليه اعتراضات متعددة، وأثاروا حوله شكوكًا وأسئلة مختلفة.

وقد تعددت تلك الاعتراضات في تعلقاتها، فمنها ما هو متعلق بالمقدمة الأولى، وهي حدوث الكون، ومنها ما هو متعلق بالمقدمة الثانية، وهي القول بأن لكل حادث سببًا، ومنها ما تعلق بالنتيجة ولزومها للمقدمتين.

وقد تنوعت مسالكهم في الاعتماد على تلك الجهات، ففي القرن التاسع عشر الميلادي وبداية القرن العشرين كان اعتماد الناقدين على الاعتراضات المتوجهة إلى المقدمة الأولى أكثر من غيرها، ولكن مع تطور الاكتشافات العلمية وإثبات حدوث الكون أضحى اعتماد الناقدين على الاعتراضات المتوجهة إلى المقدمة الثانية وطبيعة النتيجة أكثر من غيرها، مع بقاء قدر من الاعتراض على المقدمة الأولى عند عدد منهم.

ونحن في هذا الموطن سنقوم باستعراض أصول الاعتراضات التي أقاموها مرتبة على حسب تعلقها بالمقدمات، فنذكر أولا الاعتراضات المتعلقة بالمقدمة الأولى، ثم نعقبها الاعتراضات المتعلقة بالمقدمة الثانية، ثم نختم بما كان متعلقا منها بالنتيجة، وتفصيلها كما يلي:

الاعتراض الأول: القول بقدم العالم:

ذهب عدد من الناقدين للأديان منذ زمن مبكر في التاريخ الإنساني إلى القول بأن العالم قديم لا بداية لوجوده، وبالتالي فإنه لا حاجة لافتراض وجود خالق له.

وقد كان هذا الاعتراض من أقوى الاعتراضات حضورا في الخطابات الناقدة للأديان، وازداد حضوره في بداية القرون التي تمثل مرحلة العصر

الحديث، وخاصة في القرن التاسع عشر مع استحكام الفكر المادي على الفكر الغربي وتوغله في العلوم كلها، ولكنه أخذ يفقد قوته في العصور المتأخرة، نتيجة دلالة الاكتشافات العلمية الحديثة على حدوث الكون، كما سبق بيانه.

وفي بيان الاعتماد على القول بقدم العالم في إنكار وجود الخالق يقول الماديون: «ليس للكون نهاية ولا حدود، العالم أبدي، وليس له أي بداية، ولن يكون له أي نهاية، ومن هنا فأي عالم غيبي غير مادي فهو غير موجود، ولا يمكن أن يوجد، وفي واقع الأمر أنه لم يوجد غير المادة، فلا يوجد شيء غير عالم مادي واحد»[(١)].

وقد استدل القائلون بقدم العالم بأدلة متنوعة، بعضها راجع إلى الاستدلال العقلي المحض، وبعضها راجع إلى التمسك ببعض النظريات في العلم الحديث، ومع أن المتقدمين منهم كان جل اعتمادهم على الدليل العقلي، وساقوا أدلة متعددة على ذلك[(٢)]، إلا أن الاعتماد على هذا النوع من الأدلة ضعف كثيرًا مع زيادة تسلط العلم، بل لم يبق لها وجود عند كثير منهم.

ومع ذلك فإنا سنذكر أهم الأدلة العقلية التي ما زال لها حضور عند بعض القائلين بقدم العالم مع تمسكهم بالعلم التجريبي.

ومن أهم تلك الأدلة العقلية: دليل الاحتياج إلى الفاعل، ويوضحه بعض أتباع المادية الجدلية بقوله: «إن في الطبيعة لا ينشأ شيء من لا شيء، ولا يختفي أبدا بلا أثر، وإذا كان الأمر كذلك، فإن المادة أو الطبيعة قد وجدت دائما؛ لأننا إذا سلمنا بأنه في وقت من الأوقات لم يكن هناك شيء في العالم؛ أي: لم تكن هناك مادة، فمن أين لها أن تنشأ؟! ولكن ما إن توجد المادة، فهذا يعني أنها لم تنشأ في أي وقت من الأوقات، بل وجدت دائما، وستوجد دائما، فهي أبدية خالدة، ولهذا لم يمكن أن تخلق، فلا يمكن أن يخلق ما لا يمكن إفناؤه»[(٣)].

---

(١) أسس المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، سيركين باخوت (٣٩).

(٢) انظر في تلك الأدلة ونقضها: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (١/ ٤٧ ـ ٥٥)، والداعي إلى الإسلام، ابن الأنباري (١٦٦ ـ ١٩٨)، والحصون الحميدية، حسين الجسر (١٥٤ ـ ١٦٧).

(٣) أسس المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، سيركين باخوت (٣٩).

وهذه الحجة حجة داحضة لا يستقيم لها ساق، ولا يقوم لها احتجاج، وهي متضمنة لمغالطات عقلية، وعيوب استدلالية عديدة؛ فإنا إذا قمنا بتفكيك هذه الحجة، ومحاكمتها إلى المعاني لا إلى الألفاظ، فإنا لا نجد فيها دليلًا مثبتًا لصحة الدعوى بقدم المادة، وإنما غاية ما فيها الاستدلال بالدعوى على صحة نفسها مع تغيير عبارتها، وبيان ذلك أن يقال:

إن المؤمنين لا ينكرون أن ما يقع في العالم من الحوادث لا يمكن أن يحدث من لا شيء، ومن غير فاعل، وإنما يقرون بالضرورة العقلية التي تقتضي بأن كل حادث لا بد له من محدث، ويستحيل أن يكون معتمدًا على اللاشيء «العدم المحض».

فالمؤمنون لا يقولون: إن المادة المحدثة بالمشاهدة الحسية يتحقق لها الوجود من العدم المحض، ولا يقولون: إن حوادث الكون لا يرتبط بعضها ببعض، ولا يتولد بعضها من بعض، وإنما يقولون: إن حدوثها تحقق من موجود خالق قديم، متصف بالقدرة والمشيئة والاختيار، وهو خارج عن العالم، مختلف عنه في حقيقته وطبيعته وصفاته، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: «إن القرآن ينفي أن يكون الإنسان خلق من غير شيء»[1].

فتحصل إذن أن البحث ليس في كون المادة تحدث من لا شيء «العدم المحض»، وليس في كون أحداث المادة مرتبطة بعضها ببعض، ولا أنه يتولد بعضها من بعض، وإنما هو منحصر في تحديد ماهية السبب الذي يجب أن يكون حدوث المحدثات معتمدا عليه.

والمحتجون بتلك الحجة لم يقدموا دليلًا في حجتهم على أن الخالق للمادة منحصر في المادة نفسها، وإنما غاية ما صنعوا أن أثبتوا بأن المادة لا يمكن أن تحدث من لا شيء «العدم المحض»، وأخذوا يؤكدون أن ذلك دليل على دعواهم في أن المادة قديمة.

وهذه النتيجة لا جديد فيها إلا تغيير العبارة وتبديلها، فقولهم ليس فيه ما يدل على أن المادة قديمة، وأنها هي الخالقة، وإنما غاية ما فيه أن وجود المادة لا بد أن يكون معتمدا على موجود أزلي.

---

(١) مسألة حدوث العالم (٥٦).

فالقدر الذي يحتاج إلى إثبات في دعواهم هو إثبات كون المادة قديمة، وأنها هي الخالقة، وليس إثبات أن الحوادث لا يمكن أن تقع إلا بسبب أزلي، ولا أن الحوادث لا يتولد بعضها من بعض.

ومن الحجج التي اعتمد عليها القائلون بقدم المادة: الحجة العلمية، فإنه ما إن ظهرت الشواهد العلمية الدالة على حدوث الكون، وخصوصًا نظرية الانفجار العظيم، حتى أدرك عدد من الملاحدة المنكرين لوجود الله خطورة تلك الاكتشافات على مواقفهم، فقد أقضت مضاجعهم، وأدخلت الاضطراب في مواقفهم، فأخذوا في التنكر لها والتحقير من شأنها.

وقد كشف العالم الفيزيائي المعاصر الملحد ستيفن هوكنج الدوافع التي كانت وراء مواقف أولئك العلماء في تنكرهم لعدد من الاكتشافات العلمية، فقال: «ثمة أناس كثيرون لا يحبذون فكرة أن الزمان له بداية، وربما كان ذلك لأن فيها مجالًا لتدخل ميتافيزيقي، وهكذا كان هناك عدد من المحاولات لتجنب استنتاج أنه كان ثمة انفجار كبير»[(١)].

ونسب بعض الباحثين إلى سير فرويد ويل ـ وهو من أشهر المعارضين لنظرية الانفجار العظيم ـ أنه إنما عارضها لأنه يريد أن يتجنب المدلول اللاهوتي والميتافيزيقي الذي تقتضيه تلك النظرية[(٢)].

فسعى أولئك المعاصرون للتطورات العلمية الحديثة إلى تقديم نظريات بديلة عن نظرية الانفجار العظيم، وغيرها من الشواهد العلمية التي تدل على حدوث الكون، وقد تنوع ما قدموه من بدائل واختلف في اتجاهاته[(٣)].

ومن أشهر تلك البدائل: نظرية الكون المتذبذب، التي تعني: أن الكون لم يبدأ بانفجار عظيم، وإنما هو في حالة مستمرة من الانفجارات المتعددة التي لا حصر لها، وليس لها بداية ولا نهاية، فالكون يتفجر ويتمدد، ثم عندما يصل إلى حالة معينة وقدر محدد من الطاقة ينكمش، ثم يعود إلى الانفجار مرة أخرى،

---

(١) تاريخ موجز للزمان (٥٢).

(٢) انظر: القضية الخالق، لي ستروبل (١٤٦).

(٣) انظر في بعض تلك البدائل: تاريخ موجز للزمان، ستيفن هوكنج (٥٢ ـ ٥٦)، والقضية الخالق، لي ستروبل(١٤٧ ـ ١٥٢)، والعلم ووجود الله، جون لينكس (١١٨ ـ ١٢٠).

وهكذا إلى ما لا نهاية في الأبد والأزل[1].

وقد أشار ستيفن وينبرغ إلى أن بعض الفيزيائيين أعجب بهذه النظرية أيما إعجاب؛ لأن فيها تجنبًا «لمسألة النشوء والتكوين»[2].

ثم كشف عن الخطأ الفيزيائي الذي وقعت فيه تلك النظرية، وهو أن الثابت أن تغيرا على درجة التعادل الحراري لكل جسم يؤدي إلى زيادة طفيفة في كل دورة، فحسب معلوماتنا أن الكون سيبدأ كل دورة نسقية جديدة في التعادل الحراري هي أكبر قليلًا من سابقتها، وهذه النسبة ضخمة في الوقت الحاضر، فكيف أمكن إذن للكون أن يعاني في الماضي عددا غير متناهٍ من الانكماشات والانفجارات والتوسعات؟! فلو كان الأمر كما تقول تلك النظرية لكانت حرارة الكون الآن أعلى مما هي عليه بكثير[3].

الاعتراض الثاني: إنكار مبدأ السببية:

صرح عدد من الناقدين للأديان بإنكار مبدأ السببية الذي يقوم عليه دليل الخلق والإيجاد، بل كل أدلة الوجود الإلٰهي، وذهب إلى أن أحداث الكون مجرد تتابعات وجودية ليس بينها أي ترابط سببي، وأن الحدث السابق ليس له أي علاقة سببية تأثيرية بالحدث اللاحق، فغاية ما يعرفه الناس عن الوجود هو التتابع الزمني فقط.

وقد اشتد الاعتماد على هذا الاعتراض مع ظهور الفيلسوف الإنجليزي الشهير ديفيد هيوم، فإنه يعد من أشهر المعترضين على مبدأ السببية والقادحين في حقيقته، وتعد اعتراضاته التي أثارها على مبدأ السببية من أكثر المستندات التي يعتمد عليها الناقدون للأديان، ثم ازداد الاعتماد عليه مع ظهور نظريات الفيزياء الكمية الحديثة.

وفي تصوير أثر ذلك كله في الاعتماد على دليل الخلق يقول الفيلسوف

---

(١) انظر: الدقائق الثلاث الأولى من عمر الكون، ستيفن وينبرغ (١٧٠)، والعلم في منظوره الجديد، جورج ستانسيو (٢٠)، والقضية الخالق، لي ستروبل (١٤٧).

(٢) الثلاث الدقائق الأولى من عمر الكون (١٧٠).

(٣) انظر: المرجع السابق (١٧٠)، وانظر أوجها نقدية أخرى: القضية الخالق، لي ستروبل (١٤٨ ـ ١٤٩)، والعلم في منظوره الجديد، جورج ستانسيو (٦٣).

المعاصر جون هيك: «ما زال البرهان يعتمد على فهم لقانون السببية. . . ورغم صحة هذه الفرضية على أساس بعض النظريات عن طبيعة قانون السببية، فإنها غير صحيحة على قاعدة النظريات الأخرى، مثلًا: إذا كانت القوانين السببية تقرر احتمالًا ذا طابع إحصائي كما يرى العلم الحديث، أو أن العلاقات السببية تمثل مجرد ملاحظات لحوادث متتالية كما يرى هيوم، أو إسقاطات لبنية العقل البشري كما يرى كانت، فإن برهان توماس الإكوني ـ برهان العلة الأولى ـ محتوم بالفشل»[1].

والاعتراض على مبدأ السببية تتعلق به تفاريع كثيرة، ولكننا سنقتصر على المسوغات والأدلة التي اعتمد عليها المعترضون على ذلك المبدأ، وهي متنوعة في مساراتها، ومختلفة في طرائقها، وترجع أصولها إلى نوعين من الأدلة:

النوع الأول
الدليل العقلي التأملي

وقد اشترك عدد من الفلاسفة في إثارة الاعتراض العقلي على مبدأ السببية، سواء من جهة عمومه لكل الحوادث، أو من جهة يقينيته، ومن أشهر الفلاسفة الناقدين للأديان الذين قاموا بذلك ديفيد هيوم وبرتراند رسل، وترجع اعتراضاتهم العقلية إلى الأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أن مبدأ السببية لا يدرك بالحس، وكل ما لا يدرك بالحس فلا وجود له، فضلًا عن أن يوصف بكونه مبدأً ضروريًا، وفي بيان حقيقة هذا الاعتراض يقول ديفيد هيوم: «مهما حللت بعقلك البحث واقعة ما، فلن تجد فيها ما يدل على أنها كانت مسبوقة بكذا أو أن كذا سيصاحبها أو سيلحقها، والسبب شيء والمسبب شيء آخر، والسبب والمسبب حادثان مختلفان، وتحليل أحدهما تحليلًا عقليًا لا يدل على وجود الآخر»[2].

وبهذا التحليل أنكر هيوم الضرورة العقلية في مبدأ السببية؛ لأن تلك

---

(١) فلسفة الدين (٣٣).

(٢) ديفيد هيوم، زكي نجيب (١٨٦)، نص رقم (٥)، ومبحث في الفاهمة البشرية (٥٢).

الضرورة ليست متضمنة في حقيقة فكرة السببية ذاتها، وإنما هي ربط بين إدراكات حسية متتالية.

ونتيجة لذلك، فإن الشيء إذا كان جديدا كل الجدة، فالإنسان يعجز عن اكتشاف أي سبب من أسبابه، أو أي أثر من آثاره عن طريق تفحص خاصياته بالعقل وحده، ولا يمكن أن يصل إلى ذلك إلا إذا كانت لديه خبرة حسية سابقة بالشيء، فآدم أول نزوله إلى الأرض لم يكن بإمكانه أن يستدل من سيولة الماء وشفافيته على أنه يغرقه ويخنقه، ولا من النار وحرارتها على أنها تحرقه؛ لأنه لا يمكن للعقل أن يستنتج شيئًا عن الواقع بدون مساعدة الحس[(١)]، ويؤكد ذلك فيقول: «وهكذا وبكلمة واحدة، فإن كل أثر هو حدث مستقل عن سببه، ولا يمكن إذن اكتشافه في السبب»[(٢)].

وقد سلك رسل طريقة هيوم في الاعتراض على مبدأ السببية، واعتمد على الاحتجاجات نفسها[(٣)]، وكذلك أتباع الوضعية المنطقية اقتفوا آثار هيوم في نقده لذلك المبدأ[(٤)].

والنتيجة التي انتهى إليها هؤلاء جميعًا أنه لا يصح الاعتماد على خلق الكون في إثبات وجود الله؛ لأنه لا تلازم ضروريًّا بين السبب والنتيجة، وقرروا أنه لا يصح لنا الاستدلال بالخلق على وجود الخالق، إلا إذا رأينا السبب ذاته، ولا يكفي الاقتصار على مجرد الاعتقاد العقلي بالترابط بينه وبين مسببه.

وهذا الاعتراض خطأ ظاهر؛ لكونه مبنيا على ثلاثة أخطاء باطلة:

الخطأ الأول: الزعم بأن مصادر المعرفة الإنسانية منحصرة في الحس فقط، وقد سبق في أثناء البحث إثبات بطلان هذا الزعم[(٥)].

الخطأ الثاني: أن طريق العلم بمبدأ السببية مبني على الاستقراء للحوادث، وأنه لا يمكن لنا العلم بمبدأ السببية إلا بعد أن نتتبع الحوادث كلها ونتحقق من

---

(١) انظر: مبحث في الفاهمة البشرية (٥٢).

(٢) مبحث في الفاهمة البشرية، هيوم (٥٥).

(٣) انظر: الفلسفة بنظرة علمية، برتراند رسل (٩٦، ١٠٢).

(٤) رسالة منطقية فلسفية، لدفيج فيتجنشتاين (٣١٠)، وفلسفة العلوم، عزمي إسلام (١٩٥).

(٥) انظر: الفصل الأول، من الباب الثاني، عند الحديث عن المذهب الحسي.

ذلك؛ ولهذا فإنك ترى كثيرًا في كلام أولئك الناقدين الربط بين الاستقراء والعلم بالسببية، وقد ذكر رسل أن الاتساق والترابط في الطبيعة يجب أن لا يعد مقدمة سابقة على الحس، وعلل ذلك بقوله: «لأن هذا افتراض، ليس معروفًا لنا معرفة قبلية، إنما هو تعميم تجريبي، تمامًا مثل القول بأن كل إنسان فان»[١].

وموجب الوقوع في هذا الخطأ راجع إلى خلط أولئك الناقدين بين حقيقة مبدأ السببية ومبدأ الاطراد، والخلط بين ما تقتضيه الضرورة العقلية وبين ما تقتضيه الضرورة الواقعية، وقد سبق في أثناء البحث بيان هذا الغلط[٢].

الخطأ الثالث: الاعتقاد بأن مبدأ السببية لا بد أن يكون مضمنا في مفهوم كل من السبب والنتيجة، فإن لم يكن متَضَمنا فيهما فهو غير عقلي إذن، ويظهر هذا الاعتقاد جليًا في قول هيوم: «مهما حللت بعقلك البحث واقعة ما، فلن تجد فيها ما يدل على أنها كانت مسبوقة بكذا أو أن كذا سيصاحبها أو سيلحقها، والسبب شيء والمسبب شيء آخر، والسبب والمسبب حادثان مختلفان، وتحليل أحدهما تحليلًا عقليًا لا يدل على وجود الآخر»[٣].

وهذا الاعتقاد غير صحيح، وهو من أضخم أصول الخطأ عند هيوم في نقده لمبدأ السببية، فإن مفهوم السببية لا يقوم على معنى التضمن في السبب أو النتيجة، وإنما يقوم على معنى الاستلزام العقلي الضروري[٤]، ومعنى ذلك أن مفهوم السببية مغاير لمفهوم السبب والنتيجة، فتصور أحد هذين الأمرين ـ السبب والنتيجة ـ لا يتضمن في حد ذاته تصور مفهوم السببية، ولكن ذلك لا يعني أنه ليس معنى عقليًا ضروريًا، وقد سبق في البحث بيان مطول لهذه القضية[٥].

وإذا ثبتت هذه الحقيقة ـ أعني: أن ذلك الدليل مبني على تلك الأخطاء ـ فهو دليل باطل؛ لأن ما بني على باطل فهو فباطل.

• **الأمر الثاني**: أن التسليم بمبدأ السببية يؤدي إلى التسلسل في العلل إلى ما لا نهاية، وهذا يدل أنه لا يمكن أن نصل إلى علة هي العلة الأولى الحقيقية

---

(١) مدخل إلى الميتافيزيقا، عزمي إسلام (٢٢٧)، وانظر المرجع ذاته (١٩١).
(٢) انظر: الفصل الأول، من الباب الثاني، عند الحديث عن المذهب الحسي.
(٣) ديفيد هيوم، زكي نجيب (١٨٦)، نص رقم (٥)، ومبحث في الفاهمة البشرية (٥٢).
(٤) انظر: المعرفة في الإسلام، عبد الله القرني (٤٣٤).
(٥) انظر: الفصل الأول، من الباب الثاني، عند الحديث عن المذهب الحسي.

المؤثرة في الوجود[1].

وفي الإشارة إلى هذا المعنى يقول برتراند رسل: «لو حاولنا تعليل القوانين بقولنا: لماذا؟ لاحتاج التعليل إلى تعليل، وهذا إلى ثالث، وهلم جرا»[2].

ولكن هذا الاعتراض مبني على تصور خاطئ لمبدأ السببية، فإن المؤمنين به لا يقولون فيه: إن لكل علة علة، وإنما يقولون فيه: إن لكل حادث علة، فالمبدأ ينص على امتناع تصور حدوث أمر بدون علة، وامتناع تصور وقوع فعل بلا فاعل، وهذا لا يقتضي أن يكون لكل علة علة، وأن يكون لكل سبب سبب إلى ما لا نهاية.

ولم يكن المؤمنون في غفلة عن معالجة هذا المعنى، فقد سبق التنبيه في أثناء البحث على امتناع التسلسل في العلل، وضرورة انتهائها إلى علة قديمة، ومسبب أولي فاعل مختار ليس له فاعل ولا سبب أعلى منه، وتَحَقق الكشف عن أن عدم انتهاء العلل إلى ذلك يستلزم بالضرورة عدم وجود الأشياء، فحدوث المحدثات ذاته يدل بالضرورة العقلية على امتناع التسلسل في العلل والأسباب والفاعلين.

وفي بيان حقيقة هذا المعنى يقول ابن تيمية: «الممكن المفتقر لا بد له من واجب غني بنفسه، وإلا لم يوجد، ولو فُرِض تسلسل الممكنات المفتقرات، فهي بمجموعها ممكنة، والممكن قد عُلم بالاضطرار أنه يفتقر في وجوده إلى غيره، فكل ما يعلم أنه ممكن فقير فإنه يعلم أنه فقير أيضًا في وجوده إلى غيره، فلا بد من غني بنفسه، واجب الوجود بنفسه، وإلا لم يوجد ما هو فقير ممكن بحال»[3].

• **الأمر الثالث**: أنه لو كان مبدأ السببية ضروريًّا لما أمكن الاستدلال عليه، ولكن الفلاسفة العقليين يستدلون عليه كثيرًا، ويسعون إلى إقامة البرهان على صدقه، حيث يذكرون أنه لكي يوجد الحادث الممكن، فإن ترجح وجوده على عدمه لا بد له من مرجح، لاستحالة ترجح أحد المتساويين على الآخر بلا

---

(١) انظر: العقل والوجود، يوسف كرم (١٧٨ ـ ١٨١).

(٢) الفلسفة بنظرة علمية (١٠٢).

(٣) مجموع الفتاوى (٢/٣٦).

مرجح، وهذا المرجح هو العلة، فتحصل أن كل حادث لا بد له من علة.

وهذا الاستدلال كما يقول هيوم متضمن للمصادرة على المطلوب؛ لأن فيه استدلالا على مبدأ السببية بنفسه، حيث إنه يقوم على فرض أن الرجحان لا بد له من مرجح، وهذا الفرض هو مبدأ السببية نفسه[1].

وهذا الاعتراض قائم على الخلط بين الاستدلال على الشيء، وبين بيان وجه الضرورة فيه، وهما أمران مختلفان في الحقيقة والحكم، فالاستدلال على الشيء يقتضي أن الشيء غير ثابت في نفسه، وأن ثبوته لا يقوم إلا على شيء ثابت قبله، وبيان وجه الضرورة في الشيء لا يقتضي ذلك كله، وإنما ينطلق من أن الشيء مستقر في نفسه، مستغنٍ في ثبوته عن غيره، وإنما يحتاج إلى كشف وإيضاح وبيان بالطرق المعتمدة في ذلك، كالسبر والتقسيم والتمثيل وغيرها، فهو إذن عمل كشفي، وليس عملا إثباتيا، بخلاف الاستدلال على الشيء، فإنه عمل إثبات، وليس مجرد كشف وتوضيح.

وما يذكره المسلّمون بمبدأ السببية في سياق توضيح حقيقته ليس هو في الحقيقة استدلالًا منهم على صحته، وإنما هو كشف وبيان لوجه الضرورة فيه لمن غفل عن ذلك، ومخاطبة للفطرة العقلية التي صرفت عن التسليم به.

وأما ما اعتراض به هيوم، فإنه يكون صحيحًا لو أن المسلّمين بمبدأ السببية ساقوا تقريرهم على جهة الاستدلال والإثبات؛ فإنهم لو فعلوا ذلك لكان ما اعترض به هيوم صحيحًا مستقيما، ولكنه اعتراض مخالف للحقيقة والواقع.

• **الأمر الرابع**: يزعم رسل أن هناك تعاقبًا بين السبب ونتيجته، وهذا التعاقب يستلزم وجود فترة زمنية فاصلة بينهما، «فهناك بينهما فترة مهما قلّت في قصرها، فهي على كل حال فترة ذات طول زمني معين، وهناك احتمال أن يحدث خلال هذه الفترة ما يحول دون أن تظهر النتيجة تابعة لسببها، على أنه كلما كانت الفترة بالغة في القصر وكانت النتيجة أشد التصاقًا بسببها قلّ ذلك الاحتمال بطبيعة الحال»[2]، فمبدأ السببية إذن ليس مبدأ علقيًّا ضروريًّا، وإنما هو مبدأ احتمالي ترجيحي.

---

(١) انظر: العقل الوجود، يوسف كرم (١٧٦).

(٢) الفلسفة بنظرة علمية، رسل (٩٧).

وهذا الاعتراض غير صحيح؛ لأنه قائم على افتراض عقلي لا حقيقة له في الوجود؛ فإن السبب إذا تحققت شروطه وانتفت موانعه يؤدي إلى نتيجته من غير فاصل زمني كما توهم برتراند رسل، فإن غليان الماء يحصل عند توفر شرطه مباشرة من غير أي تأخر زمني، والقطع بالسكين يحصل عند إمرار السكين على المقطوع من غير أي فاصل زمني، فما افترضه رسل مجرد فرض ذهني خيالي لا حقيقة له في الواقع.

ثم على التسليم بأن هناك فاصلا زمنيا بين السبب والنتيجة، وأن هذا الفاصل يؤدي إلى دخول الاحتمال والتردد في العلاقة بين الأمرين ـ السبب والنتيجة ـ، فإن ذلك ليس قادحًا في السببية القبلية؛ وذلك أن رسل يخلط خلطًا كبيرا بين طبيعة مبدأ السببية وطبيعة مبدأ الاطراد والحتمية، وهذا الخلط خطأ منهجي عميق التأثير، فمبدأ السببية يرجع إلى العلاقة بين المسبب والسبب، ويقوم على أنه يجب أن يكون لكل حادث في الوجود سبب مؤثر فيه حدوثه، ومبدأ الاطراد يرجع إلى العلاقة بين السبب والمسبب، ويقوم على أن كل سبب يؤدي إلى نتيجة محددة في الواقع.

فمبدأ السببية يتعلق بالسبب من حيث ابتداؤه، ومبدأ الاطراد يتعلق بالسبب من حيث انتهاؤه ونتيجته، والضرورة في مبدأ السببية ضرورة عقلية قبلية، لا تعتمد على الحس في ثبوتها، والضرورة في مبدأ الاطراد ضرورة تجريبية بعدية، قائمة على الضرورة العقلية، وذلك أن مبدأ الاطراد قائم على ثبوت الخصائص الذاتية للأشياء، وفاعلية هذه الخصائص محكومة بالظروف الوجودية المحيطة بالشيء، فإذا كانت الظروف مستقرة، فإن السبب سيؤدي إلى مسببه ونتيجته، وقد تتغير الظروف وتؤدي إلى تعطل السبب وتخلف مقتضياته عنه.

فما يتعلق بالاتساق الترابطي بين مجريات الأحداث اليومية راجع إذن إلى طبيعة الخواص الذاتية للأشياء، التي يقوم عليها مبدأ الاطراد، ولا يشكل منها شيء على مبدأ السببية.

فلو أنا وجدنا شيئًا لا يحترق إذا ألقي في النار، فإن ذلك لا يعني أن النار ليست سببًا في الإحراق، ولا يعني انتفاء مبدأ السببية من الواقع، وإنما غاية ما يعني أن إحراق النار لم يطرد في كل الموجودات، لا لقصورها في نفسها، وإنما لوجود مانع يمنع من اطراد ذلك السبب.

ولكن رسل غفل عن هذه الحقيقة، ولم يفرق بين مبدأ السببية القبلي وبين مبدأ الاطراد البعدي، فطفق ينكر مبدأ السببية ويحكم عليه بالاحتمال بناءً على إمكان تخلف مبدأ الاطراد في بعض الحالات، وهذا خلل منهجي عظيم، يؤدي إلى نتائج معرفية منحرفة عن المنهج العلمي الصادق.

النوع الثاني
الأدلة العلمية

لم يكتف المعترضون على مبدأ السببية بالأدلة العقلية الهزيلة التي أقاموها، وإنما حاولوا الاستدلال على موقفهم ببعض الاكتشافات العلمية، وظهر هذا النوع من الاستدلال بشكل ظاهر في بداية القرن العشرين مع انتشار الفيزياء الكمية، ووجه ذلك: أن نظرية الكم أثبتت أن عالم الذرة لا يسير على وفق ذلك المبدأ الذي يقتضي أن كل حادث لا بد أن يكون له سبب يؤثر فيه، ومن تلك الاكتشافات ظاهرة النشاط الإشعاعي، فقد اكتشف أن هناك مواد إشعاعية لها خاصية النشاط، وهي خاصية تستطيع الذرة بمقتضاها أن تقذف بإشعاعات مختلفة الأنواع، وهي حين تقذفها تقذفها بطريقة تلقائية بدون تفسير، ودون تنبؤ بها ولا بما سوف يكون للذرة[1].

فأخذوا من هذا أن نظام الذرة لا يخضع لقانون السببية، ولا يسير على مقتضاه، ولهذا يقول جيمس جينز لما ذكر فكرة الإشعاع: «هكذا نجد أن ذرية الإشعاع تحطم مبدأ اتساق الطبيعة، وأن ظواهر الطبيعة لم تعد محكومة بقانون سببي»[2]، ويقول هانز ريشنباخ لما تساءل: هل مبدأ السببية نهائي أم لا؟ «جاءت الإجابة من فيزياء القرن العشرين، التي حللت الحوادث الذرية على أساس مفهوم الكم «الكوانتم» عند بلانك، فنحن نعلم من أبحاث ميكانيكا الكم الحديثة أن الحوادث الذرية المنفردة لا تقبل تفسيرا سببيا، بل تحكمها قوانين الاحتمال فحسب، هذه النتيجة التي صيغت في مبدأ اللاتحديد المشهور... هي الدليل على الثاني ـ أنه ليس مبدأ نهائيا ـ هو الصحيح، وعلى أن من الواجب

---

(١) انظر: من النظريات العلمية الحديثة إلى المواقف الفلسفية، محمود فهمي (١٠٤).
(٢) الفيزياء والفلسفة، جيمس (١٩٢).

التخلي عن فكرة السببية الدقيقة»[1]، ويقول نيلز بور لما ذكر أن أساس نظرية الكم هو الطابع الانتقالي: «إن هذه المسلمة تضطرنا إلى التخلي عن تطبيق السببية والتحديد المكاني والزماني مجتمعين في آنٍ واحد»[2].

ويقول جيمس جينز أيضًا: «إن السببية الصارمة ليس لها الآن مكان في صورة العالم التي يعرضها علينا علم الطبيعة الحديث»[3].

ومن أشهر من اعتمد على الدليل العلمي للقدح في مبدأ السببية: برتراند رسل، فإنه ذكر أن العلم التجريبي حين جدّ في البحث أثبت أن الكون لا يسير على وفق ما يقرره مبدأ السببية، وأقام استدلاله على الاكتشافات العلمية المتعلقة بحركة الإلكترون، وذكر «أنه ليس لدينا علم بقانون سببي يبين لنا متى سيقفز الإلكترون من فلك إلى فلك آخر»[4].

ولكن هذا النوع من الاستدلال غير صحيح، وهو متضمن لأخطاء منهجية واستنتاجية عديدة، ينجلي ذلك بالأمور التالية:

● **الأمر الأول: أن هذا الاستدلال قائم على الخلط بين الموقف الطبيعي والموقف العلمي**؛ وهذا خلل منهجي ظاهر؛ وذلك لأن كِلا من الموقفين له طبيعته الخاصة في النظر إلى الأشياء، وكل منهما له مجاله وغرضه الخاص به، فكما لا يصح أن نحكم على الموقف العلمي بما يقتضيه الموقف الطبيعي، كذلك لا يصح أن نحكم على الموقف الطبيعي بما يقتضيه الموقف العلمي، فلا يصح أن نحكم على صورة البرتقالة التي تحصل بالموقف الطبيعي بالبطلان لأجل مخالفتها لصورتها في الموقف العلمي؛ لأن كلًّا له طريقته في إدراك الشيء، وفي بيان هذا يقول فؤاد زكريا: «من العبث أن ننقد الصورة التي نكونها للعالم في موقفنا الطبيعي لاختلافها عن الصورة العلمية للعالم؛ إذ إن كلًّا من الصورتين تؤدي وظيفة مختلفة تمامًا عن وظيفة الأخرى، وتسري على مجال مخالف تمامًا لمجالها»[5].

---

(١) نشأة الفلسفة العلمية، هانز (١٥٤).

(٢) مدخل إلى فلسفة العلوم، محمد عابد الجابري ـ نصوص مختارة ـ (٤٣١).

(٣) الكون الغامض، جيمس جينز (٣٢)، بواسطة: مشكلة الحرية، زكريا إبراهيم (١١٤).

(٤) انظر: الفلسفة بنظرة علمية (١٢٣)، وانظر: مدخل إلى الميتافيزيقا، عزمي إسلام (١٥٣ ـ ١٥٤).

(٥) نظرية المعرفة والموقف الطبيعي، فؤاد زكريا (٢٠).

فلا يصح أن نبطل صورة الفيروسات في الميكروسكوب (المكبر) استنادًا إلى عجز التلكسوب (المصغر) عن إدراكه؛ لأن التلكسوب لم يوضع لإدراك الأمور الصغيرة، ولا يصح أن نُبْطل وجود النجوم والمجرات بناءً على عدم إدراك الميكروسكوب؛ لأن الميكروسكوب لم يوضع لها، وكذلك لا يصح أن نبطل صورة الشيء في الإدراك الطبيعي بناءً على أن تلك الآلات لم تدركها كما هي عليه في الموقف الطبيعي؛ لأنها لم توضع لتحصل ما يمكن للموقف الطبيعي أن يدركه.

فتحصل أن كل إدراك له مجاله الخاص به، فالموقف الطبيعي يحكم في العالم الطبيعي، والموقف الميكروسكوبي يحكم في العالم الصغير، والموقف التلكسوبي يحكم في العالم الكبير، والخلط بين هذه المجالات يؤدي إلى نتائج باطلة حتمًا.

وقد سبق في أثناء البحث معالجة هذا الخطأ، وسوق عدد من الشواهد النقدية عليه، وبيان آثاره في عدد من المسائل.

• **الأمر الثاني**: تلك الدعوى قائمة على أن مبدأ اللاتحديد أو اللاحتمية متعلقة بقضية السببية الفطرية في الوجود، والحقيقة أنه ليس كذلك، فهو لا يتعلق بمبدأ السببية وإنما يتعلق بمبدأ الاطراد والحتمية، وهما مبدآن مختلفان في الحقيقة، فمبدأ السببية يقتضي أن لكل حادث سببًا، وهو مبدأ فطري قبلي، ومبدأ الحتمية يقتضي أن وجود السبب يستوجب وجود المسبب إذا تكررت الظروف نفسها.

فذلك القانون لا يقول: إن الحوادث على المستوى الذري ليس لها سبب، وإنما يقول: إنه لا يمكن التنبؤ بها، ولا تحديد أسبابها بدقة.

ومما يدل على ذلك أن فيزياء الكم تسير وقف قواعد وقوانين منضبطة وتحكمها أسس محكمة، ولو كانت تقرر العشوائية المنافية لقانون العلية القبلي لما أضحت علما يمكن أن يدرس وتتم الاستفادة منه.

وفي بيان هذا المعنى يقول عالم الفيزياء ماكس بورن ـ وهو أحد مؤسسي ميكانيكا الكم ـ: «القول بأن الفيزياء قد تخلت عن السببية قول لا أساس له من الصحة، صحيح أن الفيزياء الحديثة قد تخلت عن بعض الأفكار التقليدية وعدلت

فيها، لكن لو توقفت الفيزياء عن البحث عن أسباب الظواهر فلن تصبح حينها علما»[1].

ومن أعمق الأمور التي أدت إلى وقوع الإشكال والاضطراب في تحديد موقف ذلك المبدأ من مبدأ السببية: الاختلاط في استعمال مصطلح السببية ذاته، وأنها تارة تستعمل بمعنى العلية وتارة تستعمل بمعنى الحتمية، وقد نبه على هذا الخلل ف. سي. س. نورثروب، فإنه ناقش الآثار المعرفية التي يمكن أن تترتب على فيزياء الكم فقال: «وماذا عن مبدأ العلية «السببية» والحتمية في ميكانيكا الكم؟ أغلب الظن أن اهتمام غير المختصين يتعلق بهذا السؤال في المقام الأول»[2].

ثم ذكر أن هناك صعوبات في الجواب على هذا السؤال وفيه أجوبة متناقضة، وذكر أن من أسباب تلك أن مصطلح السببية يستعمل في الفيزياء بمعنيين: العلية والحتمية، وقال: «فجواب ميكانيكا الكم سيكون واضحا وضوحا لا لبس فيه حين يتوضح بأي معنى يتم استعمال مفهوم العلية ـ السببية ـ»[3].

• **الأمر الثالث**: أنهم في استدلالهم ذلك وقعوا في خطأ استدلالي ظاهر، وذلك أن استدلالهم قائم على أن العلم لم يكتشف سير العالم على وفق السببية، وبالتالي فإنه يصح نفيه، وهذا غير صحيح؛ لأن عدم الكشف عن القانون وعدم التحصل عليه لا يعني عدم وجوده؛ فإن عدم العلم بالشيء ليس علما بعدمه كما هو مقرر عند العقلاء، فالاستدلال بعدم الكشف عن الشيء على عدمه قفز على المقدمات، وخلوص إلى النتائج بلا دليل.

ومما يؤكد هذا الخلل أن الفيزياء الحديثة أكدت في بعض اكتشافاتها مبدأ السببية، ومن تلك الاكتشافات: تغير مدار الإلكترون حول النواة، فقد اكتشفوا أن تغيره راجع إلى اكتسابه طاقة من الخارج، فتغير نطاقه إذن يكون بسبب زيادة الطاقة، وهناك اكتشافات أخرى تؤيد وجود السببية غير ما ذكر[4]، فلماذا

---

(١) اختراق عقل، أحمد إبراهيم (٨٢)، وانظر المرجع نفسه (١٠٣).

(٢) مدخل إلى قضايا الفلسفة الطبيعية ـ ضمن كتاب الفيزياء والفلسفة، فيرنر هايزنبيرغ ـ (٢٥١).

(٣) المرجع السابق (٢٥٢).

(٤) انظر: من النظريات العلمية الحديثة إلى المواقف الفلسفية، محمود فهمي زيدان (١٠٥).

يعتمدون على الاكتشافات التي فهموا منها نفي السببية، ولم يعتمدوا على الأخرى التي تفيد وجودها، أليس هذا تحكما محضًا لا مسوغ له؟!!

• **الأمر الرابع**: أن بعض علماء النظريات الفيزيائية ومؤسسيها لم ينكروا مبدأ السببية، بل أقروا بوجوده وأهميته في علمهم، فقد كتب أينشتاين إلى بعض أصدقائه يقول له: «إننا نبدأ دائما ببعض عقائد حتى في البحث العلمي، ومنها السببية والموضوعية والانسجام في الظواهر وبساطة قوانينها»[1]، ويقول ماكس بورن: «لقد استبعدت الفيزياء الحديثة أو طورت كثيرًا من الأفكار التقليدية، لكنها لن تكون علما لو نبذت البحث عن علل الظواهر»[2]، ويؤكد رسل هذا المعنى فيقول: «إن المنهج العلمي يجب أن يقوم على بعض مصادرات لا يثبت صدقها من أية تجربة، وإنما نعتقد بها منذ البدء (وذكر منها) مبادئ السببية واطراد الحوادث وسريان القانون في العالم الطبيعي»[3].

ويؤكد أندرو كوندي إيفي ـ وهو من العلماء الطبيعيين المشهورين ـ أن رجل العلم لا يمكنه أن يتخلى عن مبدأ السببية البتة، ويقول: «حقيقة إن رجل العلوم يستخدم فكرة الآلية بوصفها إحدى وسائله أو أدواته، فهو يتكلم مثلا عن آلية الجسم، ولكنه يجري بحوثه على أساس مبدأ السببية ـ مبدأ السبب والنتيجة ـ على أساس وحدة الكون وما يسوده من القانون والنظام، وهو كأي إنسان آخر يتخذ كل قرار ويفكر في كل أمر على أساس الإيمان بمبدأ السببية»[4]، ويستمر في بيان أهمية مبدأ السببية في المجال العلمي قائلا: «إن أحدًا لا يستطيع أن يثبت خطأ قانون السببية، فبدونه تنعدم جميع الأشياء الحية، والعقل البشري لا يستطيع أن يعمل إلا على أساس السببية. إنني أسلم أن لقانون السببية وجودًا حقيقيا»[5].

وخلاصة ما يدل عليه التقرير السابق أن إنكار مبدأ السببية سيؤدي حتما إلى إفساد المعرفة الإنسانية جميعها، وسيوصل إلى هدم بنيان العلم التجريبي الذي لا يمكن أن يقوم على سوقه إلا بالتسليم بمبدأ السببية.

---

(١) الأسس الميتافيزيقية للعلم، حسين علي (٢٤).
(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٣) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٤) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (١٥٦).
(٥) المرجع السابق (١٥٨).

الاعتراض الثالث: الادعاء بأن مبدأ السببية لا يتعلق بالغيبيات:

يقوم حقيقة هذا الاعتراض على أنه لا يصح الاعتماد على مبدأ السببية في إثبات وجود الله؛ لأن العقل الإنساني لا يستطيع أن يعمل إلا في الدوائر التي يوصل إليها الحس، وليس في مقدوره أن يتجاوزها البتة، وبالتالي فإنه لا يصح إثبات شيء خارج عن العالم الحسي المادي استنادًا إلى مبدأ السببية.

وهذا الاعتراض قال به الفيلسوف الألماني الشهير كانت، فإنه بعد أن انتهى في فلسفته النقدية إلى أن العقل لا يستطيع أن يعمل إلا في الدوائر التي يوصلها إليه الحس فقط، وليس في مقدوره أن يتجاوزها إلى غيرها البتة، والحس لا يدرك إلا ظواهر الأشياء فقط؛ قرر كانت بأن المعرفة الإنسانية لا تتعلق إلا بظواهر الأمور فحسب، واستحدث نتيجة لذلك تفريقه المشهور الذي يذهب إلى التمييز بين الأشياء في ذواتها والأشياء في ظواهرها.

وتوصل بناء على أصوله تلك إلى أن الميتافيزيقا بموضوعاتها المختلفة ـ ومنها موضوعات الدين ـ ليست علمًا؛ لأنها ليست مما يدخل في نظام المصادر المعرفية، فهي ليست مما يمكن أن ينقله الحس إلى العقل[1].

وهذا التقرير يقتضي أن يكون كل من السبب والنتيجة داخلين ضمن نطاق العالم الحسي، فمبدأ العلية عند كانت لا يمكن تطبيقه إلا في عالم الظواهر الحسية فقط[2].

ولأجل هذا انتقد كانت دليل الخلق والإيجاد ـ الذي سماه: الدليل الكوني ـ بحجة أن فيه انتقالا غير مشروع من عالم الحس إلى عالم الغيب، وفي بيان كانت لفكرته يقول: «إن الاستدلال على علة أولى المرتكز على استحالة سلسلة صاعدة غير متناهية من علل معطاة في عالم الحس هذا، لهو استدلال لا تسمح لنا مبادئ استعمال العقل بأن نستخلصه حتى في الخبرة، بينما أننا هنا نمد المبدأ حتى ما وراء الخبرة، ونمد به إلى حيث لا يمكن أبدا إطالة هذه السلسلة»[3].

---

(١) انظر: كنط وفلسفته النظرية، محمود فهمي زيدان (٤٣١)، وقصة الفلسفة، زكي نجيب (٢٩١ ـ ٢٩٤).
(٢) انظر: المدخل إلى الفلسفة، أزفلد كوليه (٢٤٣).
(٣) نقد العقل الخالص (٦٦٩).

وهذا الاعتراض من كانت غير صحيح، وهو مبني على أصول فلسفية خاطئة ومنطلقات معرفية باطلة، ويتبين ذلك بالأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أن هذا الاعتراض قائم على مصادرة لا دليل عليها؛ فإنه ادعى أن دلالة مبدأ السببية محصورة في الأمور الحسية فقط، وأنه لا يمكن أن يدل على الحقائق الغيبية، وهذا الادعاء فضلًا عن أنه مجرد دعوى لا دليل عليها، فهو في حقيقته استدلال بمحل النزاع مع المؤمنين الذين يعتقدون إمكان دلالة العقل على وجود الله؛ إذ هو يبطل حجج المؤمنين العقلية بالدعوى نفسها التي يدعيها ضدهم.

• **الأمر الثاني**: أن كانت لم يستطع التخلص من حقيقة اعتراضه؛ وذلك أنه اعتمد عليه في الدليل الأخلاقي الذي استدل به على وجود الخالق، فإن طريقته في هذا الدليل راجعة في حقيقتها إلى التأمل العقلي والربط السببي بين الأمور، وهكذا يرجع الدليل الأخلاقي عند كانت إلى الدليل العقلي الذي أنكره، وينطلق من مبادئه التي زعم أنها لا تدل على وجود الله، كما سبق بيانه في المبحث السابق.

• **الأمر الثالث**: أن كانت خلط بين مقام البحث في ضرورة وجود السبب للحوادث وبين البحث في كنه ذلك السبب وحقيقته، فنحن لا نستدل بحدوث الكون على معرفة كنه الخالق للكون وإدراك حقيقته، وإنما نستدل به على ضرورة وجود الخالق فقط، فالعقل الإنساني لا يمكنه الوصول إلى كنه ذات السبب بمجرد النتيجة، ولكن ذلك لا يعني أنه لا يستطيع الوصول إلى ضرورة وجود السبب ذاته، «فإنا إذا رأينا هذا العالم المحسوس، ولم نتمكن من معرفة كنه علته الكافية التي سببت وجوده؛ أي: كنه ذات الله الذي خلقه وأوجده، لم يكن لنا أن ننكر وجود هذا الخالق لمجرد أننا عجزنا عن معرفة كنه ذاته وصفاته، وإذا فعلنا نكون منكرين ومبطلين لقانون العلية الذي يقول كانط: إنه قانون عقلي ضروري، مركوز في عقولنا»[1].

حقًّا إن كانت غفل عن الفرق الجوهري بين هذين الأمرين ـ أعني: إدراك ضرورة السبب وإدراك حقيقته ـ، فظن أن عجز العقل عن البلوغ إلى معرفة كنه

---

(١) قصة الإيمان، حسين الجسر (١٦٨).

السبب الموجب لحدوث الكون يستلزم عجز العقل عن إدراك ضرورة وجوده ولزوم تأثيره عليه، وهذا مكمن الخطأ الذي وقع فيه كانت في هذه القضية.

الاعتراض الرابع: من خلق الله؟!

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الأخذ بدليل الخلق والإيجاد يلزم منه أن يكون لله خالق وسبب أثر في وجوده؛ إذ إن حقيقة هذا الدليل تربط بين الوجود وبين الخالق والسبب، والله موجود، وبالتالي فإنه وفقا لمقتضى هذا الاستدلال يكون له خالق وموجد.

وهذا الاعتراض من أقدم الاعتراضات التي لا يمل الناقدون للأديان من تكرارها، وهو يعد من أكثر الاعتراضات انتشارًا في خطاباتهم ومحاوراتهم، فإنه لا يكاد يذكر دليل الخلق والإيجاد حتى يبادر المعترض على وجود الله من غير تفكير ولا تأمل إلى السؤال عمن خلق الله!

ومن أقدم من طرح هذا السؤال الفيلسوف الإنجليزي الشهير ديفيد هيوم، فإنه ذكر أنه إذا كان لا بد لنا من البحث عن علة لكل شيء لوجب إذن أن نبحث عن علة للإله نفسه[1].

وانتشر هذا الاعتراض من بعده، وجعله الملاحدة عمدة لهم في الاعتراض على دليل الخلق والإيجاد، والتشكيك في وجود الله، ولما ذكر برتراند رسل دليل الخلق قال عن نفسه: «كنت أعتقد صحة حجة المسبب الأول، إلى أن قرأت في عمر الثامنة عشرة سيرة جون استوارت مل حيث وردت الجملة التالية: (علمني والدي أنه توجد إجابة عن السؤال: من خلقني؟ لأن السؤال التالي سيكون: من خلق الرب؟!)، هذه الجملة القصيرة هي التي أوضحت لي مغالطة هذه الحجة، إذا كان لكل شيء سبب يجب أن يكون للرب سبب أيضا»[2].

وقد كان هذا السؤال حاضرًا عند سبنسر، فإنه حين ذكر في سياق زعمه بأن الدين لا يوصل إلى المعرفة الحقة قال: «استمع إلى هذا الناسك المتدين، هاهو ذا يقصّ عليك علّة الكون، وكيف نشأ، فخالق الكون عنده هو الله، ولكنه لم يفسّر بهذا الرأي من المشكلة شيئًا، ولم يزد على صاحبه (أي: المنكر

(١) انظر: قصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب (٢٤٤).

(٢) لماذا لست مسيحيًا، مجلة أنا أفكر (٦/ ٢١).

للخالق) سوى أن أرجعها خطوة إلى الوراء، وكأني بك تسائله في سذاجة الطفل: ومن أوجد الله؟»[١].

ثم تلقف هذا السؤال عدد من الملاحدة العرب، وجعلوه مستندا لهم في الاعتراض على الإسلام وعلى جميع الأديان.

ونتيجة لجهل عدد من الواقفين على هذا السؤال وغفلتهم عن موضع الخلل فيه أضحى مشكلًا لديهم، وتسبب في إحداث نوع من التشكيك في أدلة وجود الله، بل كان سببًا في وصول بعضهم إلى الإلحاد[٢].

وقريب من هذا الاعتراض قول من يقول: إذا كان وجود الله بغير سبب فلماذا لا يكون وجود الكون بغير سبب؟! وفي تبني هذا المعنى وبيانه يقول باور: «إن كل من يستطيع أن يقنع بمفهوم للخالق على أنه سبب من غير مسبب، يستطيع بكل تأكيد أن يقنع بالكون نفسه على أنه سبب من غير مسبب»[٣].

وهذا الاعتراض من أغرب الاعتراضات وأبعدها عن العقل، وبيان ما فيه من خلل وفساد معرفي واستنتاجي يتحصل بالأمور التالية:

- **الأمر الأول:** أن هذا الاعتراض قائم على فهم منحرف لحقيقة ما يدل عليه دليل الخلق والإيجاد، ولحقيقة الأمر الذي من أجله يستدل المؤمنون عليه به، فإن المعترضين خلطوا بين معنى الوجود وبين معنى الحدوث، فتوهموا أن المؤمنين يقولون: إن كل موجود لا بد له من سبب، وانطلقوا في اعتراضهم على أن دليل الخلق يقوم على إثبات أن كل شيء لا بد له من علة.

وهذا التصور لم يقل به أحد من المؤمنين ولا من العقلاء، بل هو في غاية الانحراف والبعد عن الحقيقة، فدليل الخلق يقوم على أن كل موجود محدث لا بد له من سبب مؤثر في وجوده، والمؤمنون يعتمدون على هذا الدليل في إثبات احتياج الموجود الحادث إلى موجود قديم أزلي لا أولية لوجود، ولا يحتاج إلى علة سابقة عليه، ولأجل هذا جعلوا من مقدمات دليل الخلق الأساسية التي لا يقوم الدليل إلا بها: إثبات حدوث الكون، كما سبق بيانه.

---

(١) قصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب (٤٧٧).
(٢) انظر: رحلتي من الشك إلى اليقين، مصطفى محمود (٧ ـ ٨).
(٣) العالم (٢٢٧)، بواسطة: الفيزياء ووجود الخالق، جعفر شيخ إدريس (١٢١).

فدليل الخلق والإيجاد إذن لا يتحدث عن كل موجود، وإنما يتحدث عن الموجودات الحادثة فقط، والمقصود الأساسي منه إثبات استحالة التسلسل في العلل وضرورة انتهائها، وضرورة انتهاء سلسلة العلل إلى موجود لا موجد له، ولكن المعترضين يتغافلون عن هذه المعاني الواضحة كلها ويوردون اعتراضهم باعتبار أن دليل الخلق يتحدث عن الوجود وليس عن الحادث، وهذا تحريف للكلام وخروج به عن مساراته العقلية الصحيحة.

إن مثل الملحد في اعتراضه على دليل الخلق بذلك الاعتراض مثل رجل أخبر صديقًا غبيًّا له بأنه لا توجد سيارة خارج البيت، وأثبت له ذلك بالأدلة والبراهين، فلما انتهى قال له صديقه الغبي: ولكن لدي سؤال مؤرق جدًّا لم أجد له جوابًا، وهو: من أوجد السيارة التي خارج البيت؟!!

إن حجم الانحراف الواقع في سؤال هذا الصديق الغبي لا يقل عن حجم الانحراف في اعتراض الملحد على دليل الخلق حين يسأل: من خلق الله؟ لأن المؤمنين يقيمون أدلتهم الكثيرة على أن الله خالق كل شيء وأنه لا خالق له، ثم يأتي الملحد ويدعي أن لديه سؤالا ملزما للمؤمنين لم يقدموا عنه جوابًا!

• **الأمر الثاني**: أن اعتقاد المؤمنين بأن الوجود منقسم بالضرورة إلى وجود حادث ووجود قديم أزلي واعتقادهم أن الوجود الحادث لا بد له من الوجود القديم الأزلي ليس مجرد اختيار فلسفي، ولا اجتهاد معرفي محض، ولا رغبة شخصية، وإنما هو قضية عقلية ضرورية بدهية يستحيل تحقق غيرها، ويتعذر على عقل الإنسان السليم سواها.

وقد سبق في أثناء البحث عرض دليل الخلق والإيجاد، وإيضاح ذلك المعنى، وإثبات استحالة الدور القبلي والتسلسل في الفاعلين، فقد أثبتنا أن الضرورة الحسية تدل على وجود موجودات حادثة بعد أن لم تكن، وتدل على أن وجوده لا بد له من سبب.

فالضرورة العقلية إذن تقتضي التسليم بوجود موجود أزلي لا أول لوجوده ولا يحتاج إلى غيره، والعقل الإنساني مضطر إلى قبول ذلك اضطرارًا لا يجد عنه محصيًا، يقول مصطفى صبري بعد أن ذكر استحالة التسلسل في الفاعلين والدور القبلي: «فالعاقل مضطر إلى الاعتراف بموجود واحد بدون علة، كاضطراره إلى الاعتراف بعدم وجود ما عداه بدونها، فتستند عقيدة المؤمن إلى

هذين الاعترافين المختلفين إيجابا وسلبا، واللذَين لا تتم فلسفة الكون ولا تستقيم إلا بهما، أما التوقف دونهما بتجويز وجود العالم بذاته من غير حاجة إلى من أوجده رغم كونه عرضة للتغير والتطور بجميع أجزائه الدالة على حدوثه وعدم إمكان وجود الحادث من غير علة توجده. . . أو بتجويز وجود العالم مستندًا إلى موجد حادث مثله يتقدمه في الوجود ويتقدم ذلك الموجد موجد حادث آخر، وهلمَّ جرّا إلى أن يلزم التسلسل في العلل الموجدة الحادث المتقدمة بعضها على بعض = فمحال، يخالف كل واحد من هذين الاحتمالين لأحد المبادئ المركوزة في فطرة الذهن البشري»[1].

ولكن المعترضين بذلك السؤال يتعاملون مع المستدلين بدليل الخلق والإيجاد على أنهم إنما قرروا بمحض الهوى أن الكون لا بد له من سبب موجد، ثم قرروا اعتباطًا أن الله لا يحتاج إلى مثل ذلك السبب، وأنهم إنما يعبرون في تقرير تلك المبادئ عن رغباتهم ومواقفهم الشخصية، وكل ذلك توهم من المعترضين وغفلة عن حقيقة المقتضيات العقلية الوجودية العميقة التي يقيم عليها المؤمنون اعتقادهم في ضرورة وجود الخالق.

• **الأمر الثالث**: بناءً على ما سبق فإنه يظهر بجلاء أن اعتراض الناقدين على دليل الخلق يقولهم: من خلق الله؟ اعتراض باطل، بل هو سؤال من لا يدري عن طبيعة الموضوع الذي يتحدث فيه، ولا يفهم من مسالك الاستدلال شيئا، ومع ذلك فإن ذلك السؤال متضمن لتناقض منهجي، فإننا إذا أثبتنا عن طريق دليل الخلق بأن هناك موجودا أزليًا لا أول لوجوده ولا خالق له ولا يحتاج إلى غيره، فإنه لا يصح الاعتراض عليه بالسؤال عن خالقه؛ لأن في ذلك تناقضًا منهجيًا كبيرًا مع طبيعة ما يتعلق به الجدل، والطريقة المستقيمة في الاعتراض هو أن يقدم الملحد الأدلة التي يرى من خلالها عدم صحة تلك النتيجة.

إن هذا السؤال لا يختلف في البطلان والفساد عن قول من يقول: ما الذي سبق الشيء الذي لا شيء قبله؟!! وقول من يقول: إذا كان رقم واحد هو أول الأرقام فما الرقم الذي قبله؟!! وقول من يقول: إذا كان الذكر من الحيوانات لا يلد فما الذي أنجبه ذلك الذكر؟!!

---

(١) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، مصطفى صبري (٢/١١٧).

فهذه الأسئلة كلها باطلة؛ لأنها متضمنة للتناقض الداخلي في بنيتها، حيث يتضمن كل سؤال منها الإقرار بالشيء ثم السؤال عن إمكانية نقيضه، وكذلك الحال في سؤال من سأل عن خلق الله، فإن حقيقة قولهم تنتهي إلى: إذا كان الله لا أول لوجوده ولا خالق له وهو خالق كل شيء في الكون فمن خلق الله؟!

فالمقارنات بين الأسئلة الباطلة المتناقضة وغيرها مما سبق ذكره أثناء البحث تثبت للمتأمل في مواقف التيارات الناقدة للدين أنها تؤدي حتما إلى إبطال المعرفة الإنسانية، والالتزام بها يؤدي إلى إحداث الاضطراب والقلق الشديد في بنية العقل الإنساني ومسالك الاستدلال المنهجي فيه.

الاعتراض الخامس: الادعاء بأن الكون مستغنٍ بنفسه عن الاحتياج إلى الخالق:

بعد أن ظهر بطلان القول بقدم العالم وتعمقت دلالة العلم التجريبي على حدوثه، وانتشر بطلان القول بالصدفة مع ظهور الاكتشافات العلمية الدالة على ضبط الكون وإتقانه، واستقر الوعي العلمي على سخافة القول بأن العالم وما فيه من دقة مبهرة نشأ نتيجة ضربات عشوائية لا معنى لها ولا غرض ولا غاية ولا هدف؛ أخذ بعض الملاحدة المعاصرين يبحث عن مخرج ينقذ به موقفه الإلحادي من المأزق الذي وقع فيه، فاخترع عدد منهم فرضية استغناء الكون بنفسه عن الاحتياج إلى الخالق.

ومن أشهر من تبنى هذه الفرضية وروج لأفكارها العالم الفيزيائي المشهور ستيفن هوكنج، فإنه أقر صراحة بأن الكون له بداية، وأنه ليس أزلي الوجود، وأن حدوثه إنما تحقق مع الانفجار العظيم، وأقر أيضًا بأن الكون مصمم تصميمًا مبهرًا، ومحكومًا بقوانين صارمة بالغة الدقة، ولكنه مع ذلك كله، زعم أن الكون ليس في حاجة إلى خالق ليوجده، وطفق يقول: إن القوانين الحاكمة للكون يمكنها أن تقوم بإحداثه من العدم، وأنه ليس علينا إلا أن نفهم حقيقتها وكيفية عملها.

وانتهى إلى أن الكون نشأ بشكل عفوي بسبب قوانين الفيزياء من غير أن يؤثر فيه سبب خارج عن طبيعته[(١)].

---

(١) انظر: التصميم العظيم، ستيفن هوكنج (١٦٥، ١٩٨).

وحين ذكر أن القوانين الطبيعية الفيزيائية لا تجيب على سؤال: لماذا كان الكون بتلك الصورة دون غيرها؟ أنكر على من اعتمد على ذلك العجز في إثبات ضرورة وجود الخالق، وقال: «ونحن نزعم مع ذلك أنه من الممكن الإجابة عن تلك الأسئلة بوضوح في مجال العلم من دون استحضار أي قوة غيبية»[(١)].

ويقول في إحدى محاضراته: «إن اكتشاف هذه القوانين هو أكبر إنجاز للكائن البشري، وإن قوانين الطبيعة هذه يمكنها أن تخبرنا أننا لسنا في حاجة إلى إله أبدا لكي يفسر لنا هذا الكون، فهو محكوم داخليًّا من قبل قوانين الطبيعة»[(٢)].

فهو ينطلق إذن من أن القوانين الطبيعية لديها القدرة في إيجاد الكون، وأن تفاعلاتها تكفي في إحداثه من العدم، وقد كرر مرارًا بأنه لا ينقصنا إلا الوصول إلى النظرية الشاملة الموحدة التي تكشف لنا عن أسرار عمل تلك القوانين، وذكر أن العلماء ما زالوا يسعون إلى البلوغ لتلك النظرية[(٣)].

وقد أطال ستيفن هوكنج كثيرًا في شرح زعمه ساعيًا إلى محاولة إثباته ورفع منافاته للضرورة العقلية بكل وسيلة، وذكر أن قوله ذلك مركب من عدة مرتكزات فيزيائية تشترك فيما بينها في تأسيس حقيقته، فانطلق أولًا من أن الكون مكون من الطاقة والفراغ، وأنه بسبب تموجات الطاقة يحدث عدد كبير لا حصر له من الأكوان الصغيرة، بعضها يختفي وينكمش، وبعضها يستمر في التضخم، ويشبهها في بعض كلامه «بتكوين فقاعات البخار في الماء المغلي، حيث تظهر عدة فقاعات صغيرة جدًّا، ثم تختفي عندئذ مرة ثانية، وتمثل تلك الفقاعات أكوانا دقيقة تتمدد، لكنها تنهار مرة ثانية»[(٤)].

ويعوّل ستيفن كثيرًا على فرضية تعدد الأكوان هذه، ويجعلها أحد أهم الأسس التي تقوم عليها دعواه في أن الكون مستغنٍ بنفسه عن الخالق، ويقول: «مفهوم تعدد الأكوان يمكنه أن يفسر الضبط الدقيق للقانون الفيزيائي دون حاجة لوجود خالق محسن يقوم بخلق الكون لمصلحتنا»[(٥)].

---

(١) المرجع السابق (٢٠٦).

(٢) محاضرة العالم ستيفن عن وجود الله، ترجمة: عادل أحمد، مجلة الملحدين العرب (١/ ٥١).

(٣) انظر: التصميم العظيم، ستيفن هوكنج (١٤٤ ـ ١٤٥).

(٤) المرجع السابق (١٦٧).

(٥) المرجع السابق (١٩٨)، وانظر منه (١٨).

ويضيف إلى ذلك طول الزمن غير المحدد، ويجعل له تأثيرًا بالغا في نشأة الكون من العدم بسبب تفاعلات القوانين الطبيعية، فادعى أن الزمن نوعان: زمن حقيقي، وهو الذي نشأ مع الانفجار العظيم، وزمن متخيل، وهو الزمن الذي كان قبل الانفجار العظيم، وادعى أن هذا الزمن يسير على شكل دائرة كروية وليس له طرفان، وأنه مثل السطح المغلف، وبالتالي فهو زمن غير محدود، وفي بيان أثر هذه الفرضية على زعمه بأن الكون ينشأ من غير خالق يقول بعد أن شرح مفهوم الزمن المتخيل: «إذا كانت تواريخ الكون في الزمان التخيلي هي حقا سطح مغلق، كما طرحنا، فإن هذا يكون له دلالات أساسية في الفلسفة، وفي تصورنا عن الكون الذي أتينا منه، سيكون الكون عندها مكتفيًا ذاتيًّا بالكامل، وهو لا يحتاج لأي شيء من خارجه يدير نيزكًا فيه ليعمل، وبدلا من ذلك سيتحدد كل شيء فيه حسب قوانين العالم ورميات النرد من داخله، وربما بدا في ذلك تجاوز لفروض تقليدية، إلا أن هذا هو ما أفترضه أنا وكثيرون غيري من العلماء»[(١)].

في هذا الزمن غير المحدود تستمر تموجات الطاقة وتفاعلاتها وفق قوانين الفيزياء كما يزعم ستيفن، فتحدث أكوان لا حصر لها ينتج عنها ظهور كوننا الذي نعيش فيه.

ولكن ما زال هناك سؤال عالق حول هذه الفرضيات العقلية، وهو: كيف خرجت تلك التموجات إلى الوجود؟ ومن الذي دفع تلك القوانين إلى العمل؟ ويثير ستيفن هذا السؤال ويجيب عليه قائلا: «ولكن يبقى السؤال الأخير، وهو: من الذي أطلق العملية كلها في المقام الأول؟ ففي تجربتنا الحياتية اليومية نحن نعتاد على فكرة أنه لا يمكن أن نجد شيئًا من لا شيء، ولكن لو راقبنا حركة الأجسام على المستوى دون الذري، نجد أن الجزيئات تسلك سلوكًا يعتمد على علم نسميه: ميكانيكا الكم، والجسيمات على هذا المستوى تجريبيًا تظهر من عدم لفترة وجيزة جدًّا، ثم تختفي إلى لاشيء لتظهر في مكان آخر، ونحن نعلم أن الكون في لحظة الانفجار كان أصغر حتى من الجزيئات الذرية، فيمكن له ببساطة أن ينشأ من عدم، دون أن يخالف أي قانون من قوانين الطبيعة، فقوانين

(١) الكون في قشرة جوز، ستيفن هوكنج (٨٣)، وانظر: التصميم العظيم، له أيضًا (١٦٥، ١٧٦، ١٧٧).

ميكانيكا الكم تخبرنا أنه يمكن أن ننتج الإلكترون من لاشيء حرفيًا»[1].

ثم أكد قوله بأن الوقت لم يكن موجودًا قبل الانفجار العظيم، «فلا يمكن أن تأتي بوقت قبل الانفجار العظيم؛ لأن الوقت نفسه بدأ لحظة الانفجار، وأخيرًا وجدنا شيئًا لا يحتاج إلى مسبب؛ لأنه لم يكن هناك زمن ليحدث فيه هذا السبب، وبالنسبة لي هذا ينفي تمامًا احتمالية وجود صانع للكون؛ لأنه لم يكن هناك وقت للخالق لكي يخلق»[2].

وقد تعرضت فرضية ستيفن في استغناء الكون بنفسه عن الخالق لنقد عريض وعنيف جدًّا من قبل عدد من العلماء والمفكرين، وأبانوا في نقدهم من مناقضات عديدة للمبادئ العقلية وتمحلات كثيفة في بناء الأفكار، وكشفوا عن فساد الأصول والمنطلقات التي اعتمد عليها ستيفن في بناء فرضيته[3]، وقد علق عليها الفيلسوف الإنجليزي أنتوني فلو بقوله: «ما أجملها من مقولة أدبية! وما أبعدها عن الدليل البرهاني العلمي الفلسفي!»[4].

وتتلخص أهم الاعتراضات التي تبين خطأ تلك الفرضية وبطلانها في الأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أن ستيفن انطلق من أن الإنسان توصل إلى النظرية الشاملة التي تفسر الكون كله، وتكشف عن كل أسبابه، وهي ما يسميه: «النظرية إم»، ولكن هذه النظرية ما زالت فرضية حتى الآن، وما زالت تأملًا عقليًّا محضًا ليس لها أي داعم من العلم التجريبي، يقول روجربنروز ـ الفيزيائي الشهير الذي أثبت مع هوكنج حدوث الانفجار الكبير ـ: «على عكس ميكانيكا الكم، فإن النظرية إم لاتملك أي إثبات مادي إطلاقًا»[5]، ويقول فيلسوف الفيزياء كريج كالندر في جامعة كاليفورنيا ساخرًا: «منذ ثلاثين عامًا صرح هوكنج بأننا على أعتاب نظرية

---

(١) محاضرة العالم ستيفن عن وجود الله، ترجمة عادل أحمد، مجلة الملحدين العرب (١/ ٥٣).

(٢) المرجع السابق (١/ ٥٤).

(٣) انظر: الرد على ستيفن هوكنج ونقد التصميم العظيم، مدونة مختصر الحقيقة، رابط:
http://bh-truth.blogspot.com/2011/09/blog-post_2829.html

(٤) هناك إله ـ ضمن كتاب رحلة عقل، عمرو شريف ـ (٨٠).

(٥) هذا النقل والنقلان اللذان بعده من بحث: الرد على ستيفن هوكنج ونقد التصميم العظيم، مدونة مختصر الحقيقة، رابط:

http://bh-truth.blogspot.com/2011/09/blog-post_2829.html

كل شيء بحلول عام ٢٠٠٠، وحتى الآن في عام ٢٠١٠م.. لا شيء!!... لكن لا يهم فهوكنج رغم ذلك قرر أن يفسرسبب الوجود بالرغم من عدم وجود النظرية!... إن ما يتحدث عنه هو مجرد حدس غير قابل للاختبار أبدًا».

ويقر ستيفن هوكنج نفسه بذلك، فقال تعليقا على النظرية إم: «محاولة فهم الفيزياء والرياضيات لا نهاية لها أبدًا».

فكيف يصح في العقل وقوانين الاستدلال الصحيحة أن يبنى عليها مثل تلك النتائج العظيمة؟!!

• **الأمر الثاني**: أنه على فرض صحة نظرية إم، وعلى فرض أن الكون وجد بسبب القوانين الفيزيائية الطبيعية، فإن ذلك لا يعني استغناء العالم عن وجود الخالق؛ لأن السؤال مازال باقيًا، فمن الذي وضع تلك القوانين؟! ومن الذي حدد مساراتها الدقيقة؟! ومن الذي حدد خواصها المبهرة؟!

والغريب أن ستيفن يقفز على هذه الأسئلة في كل مرة وحين، فيدعي أن الكون خلق بسبب القوانين، ثم لا يبين كيف تشكلت تلك القوانين؟! ومن أين أتت؟!

وحين سأله مذيع في مقابلة تلفزيونية معه فقال له: من أين أتى قانون الجاذبية؟! لم يجب عليه، وقال: السؤال عن هذا يشبه السؤال عن سبب كون اثنين زائد اثنين يساوي أربعة.

وهذه الموازنة مضللة جدًا؛ فإنه لم يقل أحد: إن الأعداد الرياضية جاءت من نفسها، وإنما هي داخلة ضمن التصميم الذي صمم به الكون الذي يريد ستيفن أن يقول لنا: إنه وجد من غير خالق، وأما قانون الجاذبية فهو يدعي فيه أنه أحدث الكون وأثر في نقلته من العدم إلى الوجود، ثم لا يريد أن يذكر لنا من أين جاء ذلك القانون.

وقد أثار عدد من العلماء هذا السؤال على ستيفن، ولم يقدم لهم عنه جوابًا مباشرة، يقول راسل ستانارد العالم الفيزيائي الشهير: «نظرية الأوتار تحتاج لمصادم هيدروني بحجم مجرة لاختبارها، وهذا غير ممكن... حسنًا لو قلنا ـ طبقًا للنظرية إم ـ: إن الكون خلق نفسه، فمن أوجد النظرية إم؟! ومن أوجد القوانين الفيزيائية الخاصة بها؟!... ورغم ذلك فلا توجد لها معادلة فيزيائية

حتى الآن! أطلب منهم أن يكتبوا معادلة فيزيائية... لن يفعلوا؛ لأنهم ببساطة لا يمتلكونها»[1].

ويكشف العالم المعاصر بول ديفيز عن الإشكال العقلي العميق في دعوى خلق الكون لنفسه بمثال معبر عن صبي يسقط في مستنقع وينجو منه عن طريق جذب نفسه لأعلى بمجهوده الشخصي، «فالكون المخلوق ذاتيًا يعتبر أكثر شبهًا بهذا الصبي طالما كان يستطيع جذب نفسه لأعلى بمجهوده الشخصي، تمامًا من طبيعته الفيزيائية، يفعم الكون نفسه بكل الطاقة اللازمة لخلق وبعث الحياة في المادة ويدفع أصله المتفجر!!»[2].

• **الأمر الثالث**: أن دعوى استغناء الكون عن الخالق قائمة على فرضية الأكوان المتعددة، وهي فرضية ما زالت في أول مراحلها التأملية، وليس لها أي حظ من الصحة، بل هي في الحقيقة فكرة ميتافيزيقية محضة، وما زالت محل خلاف شديد بين علماء الفيزياء، وصرح عدد كبير منهم بإنكارها، وأكدوا أنها ما زالت فرضية عقلية حتى الآن.

يقول البروفيسور جون بولكينغهورن ـ أحد أهم علماء الفيزياء النظرية ـ: «إنها ـ الأكوان المتعددة ـ ليست فيزياء، إنها في أحسن الأحوال فكرة ميتافيزيقية، ولا يوجد سبب علمي واحد للإيمان بمجموعة من الأكوان المتعددة... إن ماعليه العالم الآن هو نتيجة لإرادة خالق يحدد كيف يجب أن يكون»[3].

• **الأمر الرابع**: أن ستيفن يتحدث عن الفراغ الكمي الذي نشأ فيه على أنه العدم المحض، ويدَّعي بناء عليه أن الكون خرج من العدم، والحقيقة أن الأمر ليس كذلك، فالفراغ الكمي الذي زعم ستيفن أن الكون خرج منه ليس عدمًا محضًا، وإنما هو في حقيقته وجود آخر يسميه عدما، فقد وصفه بأنه يحمل في طياته طاقة موجبة وسالبة، وأن قوانين الفيزياء الطبيعية تعمل فيه، وهذه

---

(١) الرد على ستيفن هوكنج ونقد التصميم العظيم، مدونة مختصر الحقيقة، رابط:
http://bh-truth.blogspot.com/2011/09/blog-post_2829.html

(٢) القوى الأربع الأساسية في الكون، بول ديفيز (٢٤٣).

(٣) الرد على ستيفن هوكنج ونقد التصميم العظيم، مدونة مختصر الحقيقة، رابط:
http://bh-truth.blogspot.com/2011/09/blog-post_2829.html

الأوصاف تدل على أنه لا يتحدث عن العدم المحض الذي يعني انتفاء كل مظاهر الوجود ومعانيه، ولا يتصف بأي شيء، وليس فيه أي شيء لا طاقة ولا غيرها.

وفي التنبيه على هذا المعنى يقول العالم الفيزيائي بول ديفيز: «وغالبًا ما يشار إلى الظهور التلقائي للمادة من فضاء فارغ بأنه خلق من عدم، ومع ذلك وبالنسبة للفيزيائيين فإن الفضاء الفارغ هو بون شاسع عن العدم، إنه جزء كبير جدًّا من الكون الفيزيائي، وإذا رغبنا في إجابة عن السؤال الأساسي عن الكون: كيف جاء الكون إلى الوجود؟ فلا يكفي أن نفترض أن الفضاء الفارغ كان موجودا هناك منذ البداية، وعلينا أن نشرح من أين جاء الفضاء ذاته»[1].

وهذا يعني أنه على التسليم بصحة ما قاله ستيفن، فإن غاية ما ينتهي إليه أن الكون خلق من وجود آخر وليس من العدم المحض، فيبقى السؤال قائمًا: من الذي أوجد ذلك الوجود الآخر؟!

وقد وافقه على مثل هذه الفكرة لورانس كراوس، فإنه تبنى نظرية «شيء من لا شيء»، وألَّف كتابًا مفردًا في ذلك[2]، وحاصل فكرته: أن الكون حدث من لا شيء، وانتهى إلى أن الكون لا يحتاج إلى خالق خارج عن حقيقته.

والسؤال الملح الذي يعترض نظرية لورانس: هل «لاشيء» الذي يعتمد عليه في نظريته هو لا شيء الذي يعني العدم المحض: انتفاء الوجود بالكلية؟

إن الذي يتابع التوضيحات التي يذكرها لورانس لنظريته يدرك بوضوح أنه لا يقصد بقوله: «لا شيء» العدم المحض، وإنما شيء موجود سماه هو: «لا شيء»، فهو يتحدث عن الفراغ الذي كان قبل نشوء الكون مليئا بالجسيمات التي تظهر وتختفي بصورة دائما وبشكل متذبذب، وذكر أنه من خلال ميكانيكا الكم وقانون الجاذبية يمكننا تفسير نشوء الكون بناء على تلك الحالة.

والحقيقة أن هذه الفكرة لا تختلف عن فكرة ستفين حين تحدث عن الفراغ الكمي، وقد سبق إثبات أن ذلك الفراغ ليس عدما محضا، وإنما هو وجود مخصوص، فالاعتراض والأسئلة نفسها الواردة على طرح ستيفن ترد على طرح لورانس كراوس.

---

(١) القوى الأربع الأساسية في الكون، بول ديفيز (٢٤٨).

(٢) وقد ترجم الكتاب إلى العربية بالعنوان نفسه.

• **الأمر الخامس**: أن الزمن التخيلي الذي ادعى ستيفن أنه لا حدود له، وأن تموجات الطاقة وقوانين الطبيعة عملت فيه لمدة غير محدودة مجرد فرض خيالي لا حقيقة له، وهو لا يعدو أن يكون أمنية يتمنى ستيفن تحقيقها في الوجود، وليس عليها أي دليل علمي أو عقلي، وإنما هي مجرد افتراض عقلي ميتافيزيقي[١].

ولا بد من التأكيد أننا لا ننكر إمكان وجود أزمان أخرى غير الزمن الموجود الذي ظهر مع وجود العالم، فنحن المؤمنون بوجود الله لا نحيط بأعداد المخلوقات التي خلقها الله تعالى ولا أنواعها ولا أصنافها، ولا نعرف إلا الزمن الذي يقاس بحركة الكواكب والنجوم، وقد تكون أزمان أخرى تقاس بحركات عوالم أخرى لا نعلمها، وعدم علمنا بها لا يعني عدم وجودها، لكون عدم العلم بالوجود ليس علما بالعدم.

فالنقد الموجه إلى فرضية ستيفن مبني على إلزامه بالأصول التي ينطلق منها، فمن ينكر وجود الله وقدرته الواسعة لا يستطيع أن يثبت وجود زمن آخر غير الزمن الذي نعرفه، وأما المؤمنون فإن تعدد الأزمان ومقاييسها ممكن على أصولهم البرهانية التي ينطلقون منها.

• **الأمر السادس**: أما اعتماد ستيفن في إنكاره لوجود الخالق على عدم وجود الزمن الذي يقع فيه الخلق قبل الكون فهو قائم على افتراض خاطئ، وهو أنه لا وجود لزمان حقيقي في الوجود إلا الزمان الحادث مع الانفجار العظيم، وهذا افتراض باطل، فإن أفعال الله تعالى ليست منحصرة في خلق هذا الكون فقط، بل العقل يوجب أن يكون الله سبحانه لا يزال يفعل شيئًا بعد شيء، وقد أخبرنا تعالى عن أن له مخلوقات أخرى قبل الكون؛ كالعرش والماء وغيرهما، فأفعال الله تعالى لا تقاس بالزمن الحادث مع الانفجار، وحدوث الزمان مع الانفجار لا يعني بحال من الأحوال أنه لا توجد أفعال أخرى لله تعالى، ولا يعني البتة أنه لا توجد أزمان أخرى تقاس بحركة مخلوقات أخرى لا نعرفها.

ثم إنه لا علاقة بين الحدوث في الزمان الخاص بالانفجار العظيم وبين مبدأ السببية، فكون الشيء لم يحدث في الزمن الزمكاني الذي حدث مع

---

(١) انظر: القضية الخالق، لي ستروبل (٧٣ ـ ٧٥)، ومن صنع الله، تحرير رافي زكراياس (٧١).

الانفجار لا يعني أنه لا سبب له، فمبدأ السببية مبدأ عقلي مستقل عن الزمان والمكان[1]، فسواء قلنا: إن الكون حادث في زمان، وكل حادث في زمان لا بد له من خالق، أو قلنا: إن الكون حادث وكل حادث لا بد له من خالق، فإن المعنى بالنسبة لمبدأ السببية واحد.

ثم على التسليم بأنه لا يوجد زمان آخر قبل الزمن الذي حدث مع الانفجار العظيم، فإن ذلك الاعتراض يبقى باطلًا؛ لأن فيه قياسًا لأفعال الله على أفعال المخلوقين، وادعاء بأن أفعال الله لا تختلف عن أفعال المخلوقين، وكل ذلك ادعاء باطل؛ فأفعال الله مختلفة في الحقيقة والحكم عن أفعال المخلوقين الضعفاء، وإذا كانت أفعال المخلوقات لا يمكن أن تقع إلا في زمن فإن ذلك لا يعني أن أفعال الله لا بد أن تقع في ذلك الزمن.

الاعتراض السادس: الادعاء بأن دليل الخلق قائم على الاستدلال بالمجهول:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن المؤمنين في دليل الخلق والإيجاد يعتمدون على مغالطة: التوسل بالمجهول، التي تعني أن المناظر يستدل على إثبات دعواه بعجز المخالف له عن تقديم ما ينقض قوله، فهو يتوسل بجهل مخالفه على صحة دعواه وإثباتها[2].

فادعى بعض الملاحدة أن المؤمنين لم يقدموا في هذا الدليل حجة إثباتية، وإنما اعتمدوا على عجز العلم عن تفسير الكون وعجز الناس عن معرفة أصل الكون ومصدره على أن الخالق له هو الله كما يدعون[3].

وهذا الاعتراض خطأ؛ لكونه قائما على انحرافات منطقية والاستدلالية شديدة، فهو قائم على تحريف لحقيقة دليل الخلق والإيجاد، فالمؤمنون في دليلهم ذلك لا يعتمدون على عجز المخالفين لهم عن إقامة الدليل المناقض لدعواهم، وإنما يعتمدون على قوانين عقلية ضرورية تدل على إثبات وجودية يقينية.

---

(١) انظر: آلة الموحدين لكشف خرافات الطبيعيين، أبو الفداء (١٨٠ ـ ١٨٧).

(٢) انظر في تعريف هذه المغالطة: المغالطات المنطقية، عادل مصطفى (٣٠١).

(٣) انظر: المغالطات المنطقية: التوسل بالمجهول، بسام البغدادي:
https://www.youtube.com/watch?v=KH6zBJgQo0w&index=4&list=PLi2KelPEXKkQMeKhaTyBZR-SIiqxee1Zou

فدليل الخلق والإيجاد قائم على امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وهذه قضية منطقية بدهية الثبوت، فكل شيئين يبين أنهما نقيضان، فإن العقل الإنساني السليم يحكم بالضرورة بعدم إمكان اجتماعهما وبعدم إمكان ارتفاعهما، وأن امتناع أحدهما يلزم منه وجود الآخر بالضرورة؛ ولأجل هذا نص المناطقة على أن من صور الاستدلال المباشر: الاستدلال بثبوت النقيض على انتفاء نقيضه، وبانتفاء النقيض على ثبوت نقيضه[1].

ودليل الخلق والإيجاد قائم على هذه الحقيقة؛ فإن حدوث الكون ليس فيه إلا واحد من احتمالين لا ثالث لهما: إما أن حدوثه كان بغير سبب، وإما أنه كان بسبب من الأسباب، فانتفاء أحد هذين الاحتمالين يلزم منه بالضرورة إثبات الآخر بالضرورة.

وإذا كان حدوثه وقع بسبب من الأسباب، فإنه ليس فيه إلا واحد من احتمالين لا ثالث لهما: إما أن يكون ذلك السبب هو الكون نفسه، وإما أن يكون غير الكون، وانتفاء أحد هذين الاحتمالين يلزم منه ثبوت الآخر بالضرورة.

وإذا كان السبب خارجًا عن الكون، فإنه ليس فيه إلا واحد من احتمالين لا ثالث لهما: إما أن يكون ذلك السبب ناتجًا عن سبب آخر، وإما أن لا يكون كذلك، وانتفاء أحد هذين الاحتمالين يوجب ثبوت الآخر بالضرورة.

فتحصل إذن أن دليل الخلق والإيجاد ليس قائمًا على التوسل بالمجهول، وانكشف أن المؤمنين لا يعتمدون فيه على عجز المخالف لهم عن إقامة الدليل، وإنما هو قائم على قضية عقلية بدهية، ومستند إلى طريق استدلالي ثبوتي مباشر.

فسواء فسر العلم أسرار الكون كلها أو لم يصل إلى ذلك، وسواء وجد مخالف في دليل الخلق أو لم يوجد، فدلالته قائمة ونتائجه مستقرة ثابتة.

ثم إن اعتراض المعترضين بهذا المعنى لم يسلم من الوقوع في المغالطة نفسها؛ فإنهم كثيرًا ما يدعون بأن العلم سيكشف أسرار الكون في المستقبل، وكلما طولبوا بالدليل ذهبوا إلى التوسل بمستقبل العلم.

وهذا التوسل هو بعينه وقوع في تلك المغالطة المنطقية، وهو تناقض

---

(١) انظر: تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين الرازي (١١٩)، وضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمٰن الميداني (١٥١).

منهجي غير مقبول في قوانين الاستدلال العلمي الصحيح، فضلا عن أن فيه مجازفة وتحكُّمًا؛ حيث إنهم يدعون أن العلم سيدل في المستقبل على أقوالهم ومواقفهم.

الاعتراض السابع: الادعاء بأن دليل الخلق والإيجاد لا يُعيّن الخالق:

ترجع حقيقة هذا الاعتراض إلى أن المؤمنين يستدلون بدليل الخلق والإيجاد على إثبات وجود الخالق الذي يعبدونه، ولكن ذلك الدليل لا يُعيّن الخالق للكون، ولا يحدد ماهيته، ولا يميزه عن الآلهة الأخرى المزعومة في الوجود، وإنما غاية ما يدل عليه أن هناك خالقا للكون من غير تحديد له، فلا ندري هل هو من آلهة اليونان أم من آلهة البابليين أم من آلهة الأمم الخرافية الأخرى أم هو إلٰه الأديان الإبراهيمية.

وهذا الاعتراض لا يعدو أن يكون مشاغبة صادرة من عاجز عن إبطال الحجة ومعاند لقبولها، وبيان ما فيه من بطلان وفساد يتبين بالأمور التالية:

- **الأمر الأول**: أن أصل الاختلاف مع الملحدين إنما هو في إثبات احتياج الكون إلى خالق وضرورة وجود الخالق من حيث هو، فهذا المعنى هو محل البحث الحقيقي مع الملاحدة ونقطته الأولى ومركزه الأساسي، وهذا القدر من الإثبات يدل عليه دليل الخلق والإيجاد دلالة ظاهرة قطعية لا لبس فيها.

فالملحد المنكر لوجود الله أو المتشكك في وجوده يدعي أنه لا يوجد دليل يثبت أن الكون مفتقر إلى خالق، وأن وجود الخالق غير ضروري، ودليل الخلق ينقض هذه الدعوى من أصولها ويثبت نقيضها، وهذا قدر كافٍ في إثبات الدعوى.

- **الأمر الثاني**: أنا لا نسلم بأن دليل الخلق والإيجاد لا يُعين الإلٰه الخالق، بل هو في الحقيقة يدل دلالة ظاهرة على صفات كثيرة من صفات الخالق ﷻ.

فهو يدل بالضرورة على صفة الحياة، فإن الخلق لا يمكن أن يحدث من ميت أبدا، ويدل بالضرورة على صفة الاستغناء عن الآخرين؛ لأن الخالق لو كان محتاجا إلى غيره لاستمرت السلسلة إلى غير نهاية، ويدل بالضرورة على صفة الأزلية والقدم؛ لأن الخالق هو في الحقيقة مصدر كل وجود، فلا بد أن يكون

قديما أزليا لا أول لوجوده، ويدل بالضرورة على صفة العلم؛ لأن الخلق المتقن والفعل المحكم المبهر يستحيل أن يقع مع الجهل، ويدل بالضرورة على صفة الإرادة والمشيئة؛ فإن التصميم الموجود في الخلق وروعة الإبداع فيه واختصاصاته التي خص بها كل موجود لا يمكن أن تتحقق من غير وجود إرادة ومشيئة، ويدل بالضرورة على صفة القدرة التامة؛ فإن صنع هذا الكون الفسيح بمجراته العظيمة ونجومه وكواكبه الكبيرة يستحيل أن يقع مع العجز، ويدل بالضرورة على صفة الحكمة، فإن مظاهر الحسن في هذا الكون ووضع كل جزء منه في موضعه المناسب له لا يمكن أن يقع مع الطيش وفقدان الحكمة والهدف والغاية، ويدل بالضرورة على صفة الملك والتدبير؛ فإن إحداث هذا الكون من العدم وإحكامه وتصريف الأمور فيه على الوجه الذي نعلمه يستحيل أن يكون مع نقص الملك للكون والانقطاع عن الصلة به.

فدليل الخلق والإيجاد إذن لا يدل على مجرد وجود الله فقط، وإنما يدل دلالة ظاهرة على عدد كبير من الصفات، تشترك جميعها في الدلالة على الخالق، وتوصل إلى قدر كبير من العلم به.

• **الأمر الثالث**: أن المؤمنين لا يقولون: إن دليل الخلق والإيجاد يدل وحده على كل ما يتعلق بصفات خالقهم ومعبودهم، ولا يقولون: إننا ليس لدينا أدلة أخرى ترشدنا إلى معرفة خالقنا، وإنما يقولون: إن إيماننا بالله وعبوديتنا له يقوم على حزمة كبيرة من الأدلة والبراهين، يشترك مجموعها في الدلالة على الخالق وضرورة العبودية له وبطلان كل ما عداه من الآلهة الأخرى المدعاة، فدليل الخلق والإيجاد يدل على قدر كبير من ذلك، ودليل الإتقان والإحكام يدل على بعضها، والدلالات الأخرى تدل على بعضها.

ولكن الناقدين يتغافلون عن ذلك كله، ويتعاملون مع المؤمنين وكأنه ليس لهم دليل إلا دليل الخلق والإيجاد فقط، وهذا اختزال شديد للحقيقة، وتنكر فظيع للواقع، وتنكب فاضح عن المنهج العلمي الصحيح.

الاعتراض الثامن: الادعاء بان دليل الخلق والإيجاد لا يدل على توحيد الخالق:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن غاية ما يدل عليه دليل الخلق أن هناك خالقا للكون، ولكنه لا يدل على أنه إلٰه واحد، فما الذي يمنع أن يكون الكون

مخلوقًا من آلهة متعددين وليس إلها واحدا؟! وما الذي يمنع أن يكون تدبيره من آلهة متعددة وليس من إلٰه واحد؟!

ولكن هذا الاعتراض لا حض له من الصحة، ولا نصيب له من الاستقامة، وبيان ما فيه من خلل يتبين بالأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أنا لا نسلم بأن دليل الخلق والإيجاد لا يدل على وحدانية الله تعالى، بل إنه يصح الاستدلال به على أن الخالق للكون لا بد أن يكون واحدًا لا شريك له، وبيانه: أن الدليل يثبت أن الخالق لا بد أن يكون أعلى من كل الموجودات، وضرورة أن يكون أكملها على الإطلاق، ويدل على أن جميع الموجودات ترجع إليه، وهذه المعاني توجب الوحدانية وتمنع التعدد والاشتراك؛ وذلك كما يقول محمود عباس العقاد: «لأن الكمال المطلق لا يكون كمالين مطلقين؛ ولأن الأبد لا يكون أبدين؛ ولأن الوجودين اللذين يتفقان في معنى البداية والنهاية في تقدير كل شيء وتصديق كل عمل لا يختلفان في وصف من الأوصاف، ولا في لازمة من لوازم هذه الأوصاف = هما وجود واحد لا وجودين، وليس بينهما من فاصل الذات ما يجعلهما ذاتين اثنتين»[١].

• **الأمر الثاني**: أنه على التسليم بأن دليل الخلق والإيجاد لا يدل على الوحدانية، فإن ذلك ليس قادحًا في دلالته ولا في اعتماد المؤمنين عليه، وليس نقصًا في إيمانهم بخالقهم ومعبودهم؛ لأن الغرض الأساسي منه عند المؤمنين يرجع إلى إثبات ضرورة وجود الخالق، وهذا القدر متحقق بدليل الخلق.

وأما إثبات وحدانية الله، فلم يغفل عنها المؤمنون، فقد أقاموا عليه أدلة وبراهين أخرى متعددة، ومن أشهرها: دليل التمانع، وهذا الدليل قُرر بصور مختلفة عند علماء الإسلام، ومن أشهر صوره: أنا لو افترضنا أن للكون إلهين وأراد أحدهما إحداث شيء وأراد الآخر عدم إحداثه، فإنه إما أن تنفذ إرادتهما، وهذا محال؛ لأن فيه جمعًا بين النقيضين، وإما أن لا تنفذ إرادتهما، وهذا محال أيضا؛ لأن فيه رفعا للنقيضين، فلم يبق إلا أن تنفذ إرادة أحدهما دون الآخر، فمن نفذت إرادته فهو الإلٰه، ومن لم تنفذ إرادته فهو ليس بإله؛ لثبوت النقص فيه[٢].

---

(١) الفلسفة الإسلامية، عباس محمود العقاد (١١٩).

(٢) انظر: رسالة إلى أهل الثغر، أبو الحسن الأشعري (٨٩)، وأصول الدين، البغدادي (٨٥)، =

وقد أشار القرآن الكريم إلى أصل فكرة هذا الدليل في عدد من الآيات، ومنها قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المؤمنون: ٩١].

وقد توسع العلماء كثيرًا في توضيح دليل التمانع وشرح صيغه المختلفة، وتوسعوا أيضًا في رصد الاعتراضات المحتملة التي يمكن أن ترد عليه، وقاموا بالإجابة عنها ومناقشة مضامينها[١].

فتحصل إذن أن إيمان المؤمنين بالله لا يقوم على دليل واحد، فإنه لو كان كذلك لصح ذلك الاعتراض، وإنما يقوم على حزمة من الأدلة تتضافر فيما بينها في تأسيس الإيمان بكل ما يتعلق بوجود الله وتوحيده وكماله وصفاته.

ولكن المعترضين يغفلون عن هذه الخاصية الاجتماعية لأدلة المؤمنين ويتعاملون مع القضية وكأنه ليس فيها إلا دليل واحد فقط.

الدليل الثاني: دليل الإحكام والإتقان:

تتحصل حقيقة هذا الدليل في الاستدلال على ضرورة وجود الله تعالى بما في العالم من الإتقان في الخلقة والإحكام في تفاصيله الدقيقة المذهلة، فالكون يتصف بالدقة المبهرة والتصميم المذهل إلى درجة تبلغ بالعقول حالة من الانبهار والذهول، وتحقق ذلك لا بد فيه من فاعل يتصف بالقدرة والحكمة وسعة العلم.

وهذا الدليل دليل يقيني مركب من الدلالات الحسية المباشرة الضرورية ومن المبادئ العقلية البدهية؛ ولأجل هذا فهو دليل قريب من العقل الإنساني والفطرة البشرية، ومسلكه الاستدلالي يستعمله عامة العقلاء في تعاملاتهم الحياتية، فهو مثل دليل الخلق والإيجاد: دليل سهل يسير المقدمات قريب النتائج قليل الخطوات، لا يحتاج إلى تعلم ولا دراسة ولا تذكر ولا مراجعة.

= والتوحيد، الماتريدي (٢٠)، وتبصرة الأدلة، النسفي (١/ ٨١)، وشرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار (٢٧٨).

(١) انظر: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود العريفي (٣١٤ ـ ٣١٨).

والفرق بين هذا الدليل ودليل الخلق والإيجاد أن هذا الدليل يستند إلى حالة الكون بعد وجوده، ودليل الخلق يستند إلى نشأة الكون في أول حدوثه، فكما أن المخلوقات يدل حدوثها من العدم على ضرورة وجود الخالق، فإن الحالة التي هي عليها بعد حدوثها من الدقة في الخلقة والبراعة في الإتقان والإبهار في التصميم والإحكام تدل على ضرورة وجود الخالق سبحانه أيضًا.

وهذا يدل على أن المخلوقات تدل على وجود الله من جهتين: **الأولى**: من جهة إحداثها من العدم، **والثانية**: من جهة إتقانها وإحكامها بعد الإيجاد والإحداث.

ويشترك دليل الإتقان والإحكام مع دليل الخلق والإيجاد في أن كلا منهما يستند في دلالته إلى آثار الله في الخلق، وفي أن كلًا منهما مركب من دلالة الحس والعقل معًا.

ونتيجة لتعدد صور الإتقان والإحكام في الكون وتنوع المشاهد الدالة على ذلك تعددت الأسماء والألقاب التي يعبر بها عن ذلك الدليل، فإنه يسمى: دليل العناية، وقد سماه بذلك ابن رشد[1]؛ باعتبار أن الكون وضع على هيئة دقيقة موافقة لمصالح الإنسان ومنافعه الحياتية، ويسمى: دليل التخصيص، وسماه بذلك أبو المعالي[2]؛ باعتبار أن الكون خصص فيه كل جزء بصورة وتقدير مناسب لطبيعته ووظيفته المتعلقة به، ويسمى: دليل التسوية؛ باعتبار أن الخلق سويت صورته في أحسن شكل وأكملت صنعته بحيث لا يكون فيه خلل ولا اضطراب[3]، ويسمى: دليل الهداية؛ باعتبار أن كل جزء في الكون هدي إلى ما خلق لأجله وألهم غاية وجوده ويسر له الطريق لبلوغها، ويسمى: دليل النظام؛ باعتبار أن المخلوقات أحكمت بنظام دقيق تسير وفقه، لا ينخرم ولا يتغير، ويسمى: دليل الغاية؛ باعتبار أن كل مخلوق من المخلوقات وضعت له غاية يسير إليها ويتوجه نحوها[4]، ويسمى: دليل التصميم؛ باعتبار أن كل الكون مصمم مبني بصورة دقيقة مذهلة مبهرة، وكل جزء فيه يؤدي وظيفة دقيقة أحيطت به، ولو

---

(١) انظر: مناهج الأدلة، ابن رشد (٦٠).

(٢) انظر: العقيدة النظامية، أبو المعالي (١٦)، وانظر أيضا: وجود الله، يوسف القرضاوي (٣٣).

(٣) انظر: وجود الله، يوسف القرضاوي (٢٤).

(٤) انظر: المرجع السابق (٤٢).

حصل أي تغيير في المقدار أو المكان لوقعت آثار عظيمة، وهذا الاسم مشتهر كثيرًا عن العلماء المشتغلين بالعلوم التجريبية الحديثة.

فكل الأسماء التي سبقت هي في الحقيقة اسم لحقيقة واحدة، وتعبيرات مختلفة لدليل واحد، وقد أخطأ عدد من الباحثين، فتعامل مع كل اسم منها على أنه دليل مستقل بذاته وحقيقته، وهذا صنيع خاطئ غير دقيق.

ويعد دليل الإتقان والإحكام من أكثر الأدلة الدالة على وجود الله حضورًا عند العلماء المسلمين منذ قرون عديدة، فقد أكثروا من التنبيه عليه، وتوسعوا في شرح أشكاله وأصنافه، ثم ازداد الاهتمام به مع التطورات الكبيرة في العلم التجريبي، بل أضحى بسبب اكتشافات العلم لكثير من أسرار الكون العظيمة من أكثر الأدلة استعمالًا في الحديث عن ضرورة وجود الله، وبات من أقوى البراهين تأثيرًا في نفوس الناس وفي تغيير مجريات الحوار بين أتباع الأديان والناقدين لها؛ نتيجة لكثرة الشواهد الدالة عليه وروعتها وجمالها وإبهارها.

وفي بيان قوة حضوره وتأثيره يقول أنتوني فلو: «لا شك أن ما كشفه العلم الحديث من معلومات هائلة في مجال قوانين الطبيعة ونشأة الكون، وكذلك نشأة الحياة وتنوع الكائنات الحية، قد أمد هذا البرهان ـ دليل الإتقان ـ بالكثير من الأدلة التي أعانتني كثيرًا في الوصول إلى هذا الاستنتاج»[1]؛ يعني: الإقرار بأن هناك إلٰهًا، ويقول جون وليام كلونس بعد أن ذكر دقة الخلق وإتقانه: «ولا شك أن العلوم قد ساعدتنا على زيادة فهم وتقدير ظواهر هذا الكون المعقد، وهي بذلك تزيد من معرفتنا بالله ومن إيماننا بوجوده»[2].

ودليل الإتقان والإحكام قائم على مقدمتين أساسيتين: **الأولى**: أن الكون متقن ومحكم في خلقته، **والثانية**: أن الإتقان والإحكام لا بد له من فاعل حكيم عليم.

ومع وضوح هاتين المقدمتين وجلائهما فإنا سنفصل الحديث في كل واحدة منهما، ونقيم الأدلة والبراهين عليهما، ونرصد الشواهد الوجودية الدالة عليهما.

* **أما المقدمة الأولى وهي: أن الكون متقن ومحكم في خلقته**، فالمراد

---

(١) هناك إله، أنتوني فلو ـ ضمن كتاب رحلة عقل، عمرو شريف ـ (٨٣).

(٢) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفرمونسيما (٥٢).

بها: أن الكون رُكب بصورة معقدة جدًا، لا يمكن اختزالها في أسباب راجعة إلى الكون نفسه أو إلى الصدفة، وشكلت أحداثه وأجزاؤه في مسارات دقيقة صارمة، بحيث أن كل جزء منه يؤدي وظيفة دقيقة خاصة به، وقدرت مكوناته بمقادير دقيقة، بحيث أن أي زيادة فيها أو نقصان يؤدي إلى اختلافات كبيرة، ربما تؤول إلى فساد الكون كله.

وقد تنوعت الأدلة والشواهد الدالة على صحة هذه المقدمة، وهي منقسمة إلى نوعين أساسيين:

❖ أما النوع الأول: فهو الدليل الحسي المباشر، فكل عاقل يشاهد أصنافا منوعة من الإتقان في الوجود، وأشكالًا متعددة من الإحكام في صنعة الأشياء، وقد كان هذا النوع من الاستدلال الحسي المباشر منتشرًا عند الأقدمين قبل ظهور العلم التجريبي، وفي بيانه والاعتماد عليه يقول الخطابي: «إنك إذا تأملت هيئة هذا العالم ببصرك، واعتبرتها بفكرك، وجدته كالبيت المبني المعد فيه جميع ما يحتاج إليه ساكنه من آلة وعتاد، فالسماء مرفوعة كالسقف، والأرض ممدودة كالبساط، والنجوم منضودة كالمصابيح، والجواهر مخزونة كالذخائر، وضروب النبات مهيأة للمطاعم والملابس والمشارب، وصنوف الحيوان مسخرة للمراكب، مستعملة في المرافق، والإنسان كالْمُمَلّك البيت المخول ما فيه، وفي هذا كله دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتدبير وتقدير ونظام، وأن له صانعًا حكيمًا، تام القدرة بالغ الحكمة»[1].

ويعتمد ابن رشد على المسلك ذاته في إثبات الإحكام والإتقان في الكون فيقول: «وكذلك الأمر في العالم كله، فإنه إذا نظر الإنسان إلى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب... وسائر الكائنات من الحيوانات البرية، وكذلك الماء، موافقا للحيوانات المائية، والهواء للحيوانات الطائرة، وأنه لو اختل شيء من هذه الحلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التي هاهنا، علم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنبات بالاتفاق، بل ذلك من قاصد قصده، ومريد أراده، وهو الله ﷻ»[2].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية (١/ ٥٠٦).

(٢) مناهج الأدلة، ابن رشد (٨٩).

❖ وأما النوع الثاني: **فهو الدليل العلمي التجريبي**، فقد كشف العلماء مع التطورات العلمية الحديثة أصنافا من الإتقان والإحكام في الكون، وألوانًا مبهرة من الدقة والتقدير، وأشكالًا مختلفة من التصميم المبهر الذي لا تكاد تستوعبه العقول، ودبج العلماء مقطوعات مطولة في وصف ذلك الإتقان، تفننوا في توضيح الإحكام وتناغمه ودهشته.

والإقرار بإتقان صنعة الكون وإحكامه ودقة تقديره ليس خاصا بالعلماء المؤمنين، بل أقر به أكثر العلماء الملاحدة، يقول العالم الفيزيائي المعاصر بول ديفيز: «حتى العلماء الملحدون الذين يشكلون جزءًا صغيرًا جدًّا وهشا من الكون يدبجون قصائد المديح في ضخامته وعظمته وتناغمه وأناقته وعبقريته»[(١)].

ومن الملاحدة الذين توسعوا في شرح الإتقان والإحكام في الكون العالم الفيزيائي المعاصر ستيفن هوكنج، فإنه أولى هذه القضية اهتماما بالغا، وكرر مرارًا بأن الكون متصف بالضبط الدقيق المبهر، ويقول: «معظم الثوابت الأساسية في نظرياتنا تبدو مضبوطة بدقة، بمعنى أنها لو عدلت بمقادير بسيطة، فإن الكون سيختلف كيفيا، سيكون في حالات عديدة غير ملائم لتطورات الحياة»[(٢)]، ثم يقول: «يبدو أن كوننا وقوانينه كليهما مصممان على يد خياط ماهر لدعم وجودنا»[(٣)].

ولكنه مع ذلك حاول أن يُرجع ذلك الضبط الدقيق إلى مصدر آخر غير الخالق سبحانه كما سيأتي بيانه بعد قليل.

وفي توضيح الإتقان والإحكام في الكون يقول جون وليام كلونس ـ عالم متخصص في الوراثة وعلم البيئة ـ: «إن هذا الكون الذي نعيش فيه قد بلغ من الإتقان والتعقيد درجة تجعل من المحال أن يكون نشأ بمحض المصادفة، إنه مليء بالروائع والأمور المعقدة التي تحتاج إلى مدبر، الذي لا يمكن نسبتها إلى قدر أعمى»[(٤)].

ويقول آلن سانديج ـ وهو من أعظم علماء الفلك في هذا العصر ـ: «إن

(١) الجائزة الكبرى: لماذا الكون مناسب للحياة، بول ديفيز (٣١).
(٢) التصميم العظيم، ستيفن هوكنج (١٩٢).
(٣) المرجع السابق (١٩٥).
(٤) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفرمونسيما (٥٢).

العالم شديد التعقيد في كل أجزائه وتشابكاته، حتى إنه يستحيل أن يكون وليد الصدفة وحدها، إني مقتنع أن وجود الحياة بكل ما فيها من تنظيم في كل كائن من كائناتها الحية مركب معا بمنتهى البراعة»[١].

وقد أكثر العلماء التجريبيون من الحديث عن أشكال الدقة والإحكام في الوجود، وقدموا أدلة وبراهين متعددة على ذلك، ومظاهر الضبط الدقيق في الوجود ومشاهده شاملة لمجالات وجودية كثيرة: المجال الفلكي، والمجال الفيزيائي، والمجال الحيوي المتعلق بالحياة ومجرياتها ومعلوماته، وغير ذلك من المجالات، وقد تحدث أصحاب كل اختصاص عما اكتشفوه من ذلك التصميم المبهر والإتقان المذهل[٢]، وقد سبق في أثناء البحث عند الحديث عن شيء من مظاهر الإتقان في المجال الحيوي[٣]، ويلخص مايكل بيهي ما أحدثه اكتشاف التصميم في المجال الحيوي فيقول: «البساطة التي نتوقع أنها سبب الحياة ثبت أنها وهم، وفي المقابل تسكن الخلايا أنظمة تعقيد هائلة وغير قابلة للاختزال، إن الإدراك الناشئ بأن الحياة قد صممت بواسطة ذكاء قد صدمنا في القرن العشرين نحن الذين اعتدنا على التكفير في الحياة على أنها نتيجة الطبيعة البسيطة»[٤]، ومع ذلك سنقتصر هنا على مظاهر الإحكام في مجال القضايا الكونية الفيزيائية.

فمن أهم القضايا التي أبهرت العلماء بإتقانها العجيب: قضية الثوابت الكونية، فالكون ضبط بقوانين دقيقة ثابتة صارمة، تشترك فيما بينها في تسيير مجريات الكون كلها؛ ليكون مناسبًا للعيش والحياة فيه، ولو وقع أي تغير في تلك الثوابت ـ ولو قليلًا ـ فإنه من المستحيل أن يكون على صورته التي هو عليها الآن، وقد بدا حديث العلماء عن دلالة العلم التجريبي على دقة الكون وروعة قوانينه منذ عقود، فكتب العالم الأمريكي الشهير كريسي موريسون كتابه: «الإنسان لا يقوم وحده»، الذي ترجم إلى العربية بعنوان: «العلم يدعو للإيمان»،

---

(١) العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لنيكس (٣٢٨).

(٢) ومن أهم الكتب في ذلك: العلم ودليل التصميم في الكون، مايكل بيهي ووليام ديمبسكي وستيفن ماير.

(٣) عند الحديث عن نظرية التطور، وبيان ما فيها من عجز عن التفسير.

(٤) صندوق داروين الأسود (٤٠٣).

وانطلق فيه في إثبات وجود الله من أن عالمنا الذي نعيش فيه عالم فذ محكم البناء ومتقن التصميم بدرجة مدهشة جدًّا، ثم توسع كثيرًا في شرح مشاهد الإتقان في العالم، فذكر أن «دوران الأرض حول محورها قد حدد بالضبط لدرجة أن اختلاف ثانية واحدة في مدى قرن من الزمان يمكن أن يقلب التقديرات الفلكية»[١]، وتحدث عن الثوابت الكونية المتعلقة بالكواكب الأخرى، كالزهرة والمريخ وعطارد وغيرها، وعن النسب الدقيقة في ضبط الهواء في الكون والغازات المنتشرة فيه[٢].

ويتحدث أستاذ الكيمياء توماس دافيدباركس عن دقة التصميم المتعلقة بالماء قائلًا: «وللماء فوق ذلك كثير من الخواص الأخرى ذات الأهمية البالغة، والتي إذا نظر الإنسان إليها في مجموعها وجدها تدل على التصميم والتدبير، فالماء يغطي نحو ثلاثة أرباع سطح الأرض، وهو بذلك يؤثر تأثيرًا بالغًا على الجو السائد ودرجة الحرارة، ولو تجرد الماء من بعض خواصه لظهرت على سطح الأرض تغيرات في درجة الحرارة، تؤدي إلى حدوث الكوارث، وللماء درجة ذوبان مرتفعة، وهو يبقى سائلًا فترة طويلة من الزمن، وله حرارة بالغة الارتفاع، وهو بذلك يساعد على بقاء درجة الحرارة فوق سطح الأرض عند معدل ثابت، ويصونها من التقلبات العنيفة، ولولا كل ذلك لتضاءلت صلاحية الأرض للحياة إلى حد كبير، ولقلت متعة النشاط الإنساني على سطح الأرض بدرجة عظيمة.

وللماء خواص أخرى فريدة في نوعها، وتدل كلها على أن مبدع هذا الكون قد رسمه وصممه بما يحقق صالح مخلوقاته»[٣].

وأما فرانك ألن ـ عالم الطبيعة البيولوجية ـ فإنه يتوسع في الكشف عن مظاهر الإتقان في الكون فيقول: «إن ملاءمة الأرض للحياة تتخذ صورًا عديدة، لا يمكن تفسيرها على أساس المصادفة أو العشوائية، فالأرض كرة معلقة في الفضاء تدور حول نفسها، فيكون في ذلك تتابع الليل والنهار، وهي تسبح حول

---

(١) العلم يدعو للإيمان (٥٢).

(٢) انظر: المرجع السابق (٦١ ـ ٨١).

(٣) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (٥٠).

الشمس مرة في كل عام، فيكون في ذلك تتابع الفصول، الذي يؤدي بدوره إلى زيادة مساحة الجزء الصالح للسكنى من سطح كوكبنا، ويزيد من اختلاف الأنواع النباتية أكثر مما لو كانت الأرض ساكنة، ويحيط بالأرض غلاف غازي يشتمل على الغازات اللازمة للحياة، ويمتد حولها إلى ارتفاع كبير يزيد على ٥٠٠ ميل.

ويبلغ هذا الغلاف الغازي من الكثافة درجة تحول دون وصول ملايين الشهب القاتلة إلينا، منقضة بسرعة ثلاثين ميلًا في الثانية، والغلاف الذي يحيط بالأرض يحفظ درجة حرارتها في الحدود المناسبة للحياة، ويحمل بخار الماء من المحيطات إلى مسافات بعيدة داخل القارات، حيث يمكن أن يتكاثف مطرًا يحيي الأرض بعد موتها، والمطر مصدر الماء العذب، ولولاه لأصبحت الأرض صحراء جرداء خالية من كل أثر للحياة، ومن هنا نرى أن الجو والمحيطات الموجودة على سطح الأرض تمثل عجلة التوازن في الطبيعة»[١]، ثم طفق يتحدث عن الشروط الضرورية لوجود الحياة في الأرض، وكيف أنه شرط ضبط بصورة دقيقة جدًّا.

وما زالت مظاهر التصميم العظيم المبهر في الكون تتجلى يوما بعد يوم، وما زال العلماء التجريبيون يؤكدون مرة بعد مرة البرهنة العلمية الصادقة على دقة الكون ودهشته وروعته، يقول العالم الفيزيائي المعاصر بول ديفيز بعد أن شرح شروط إمكان الحياة في الكون وامتلاك كوننا لها: «ولو أن أية خاصية أساسية للكون من خصائص الذرات اختلفت لكان من المحتمل جدًّا أن تصبح الحياة مستحيلة... لقد بدا لهوبل ـ عالم بريطاني شهير ـ كأن عقلًا فائقًا كان يلعب بقوانين الفيزياء، وكان محقًّا في انطباعه، ففي الظاهر يبدو الكون بوضوح كأنه صمم من قبل خالق عاقل لنشر مخلوقات عاقلة»[٢].

ويقول ستيفن هوكنج مؤكدا المعاني السابقة: «إن نظامنا الشمسي لديه خصائص أخرى محفوظة، لم يكن من الممكن أن تتطور أشكال الحياة المعقدة من دونها»[٣]، ثم طفق في شرح ذلك بكلام مطول وذكر «أنه لو كان التفاوت

---

(١) المرجع السابق (١٢ ـ ١٣).

(٢) الجائزة الكبرى: لماذا الكون مناسب للحياة، بول ديفيز (١٥).

(٣) التصميم العظيم، ستيفن هوكنج (١٨٠).

المركزي لمدار الأرض قريبا من الواحد الصحيح فإن محيطاتنا ستغلي عندما نصل لأقرب نقطة من الشمس، وستتجمد تمامًا عندما نصل لأبعد نقطة، الأمر الذي يجعل إجازات الشتاء والصيف غير ممتعة، إن التفاوتات المركزية المدارية الكبيرة لن تقضي على الحياة، ولهذا فنحن محظوظون بأن يكون لدينا كوكب تفاوته المركزي أقرب من الصفر.

ونحن محظوظون بالعلاقة بين كتلة شمسنا وبين المسافة التي تبعدنا عنها... فإن كانت كتلة شمسنا أقل أو أكثر من عشرين في المائة، فإن الأرض ستكون أبرد من المريخ أو أسخن من الزهرة اليوم»[١].

وأما أنتوني فلو ـ الفيلسوف الإنجليزي المشهور ـ فإنه ذكر أن أحد أهم أسباب رجوعه عن الإلحاد ما اكتشفه العلم التجريبي من إتقان هائل في مجال الطبيعة ونشأة الكون والحياة وتنوع الكائنات الحية، وذكر أن الكون أعد وصمم لاستقبال الحياة عليه بدقة باهرة، ثم بين ذلك بمثال طريف، فقال: «تصور أنك نزلت في إحدى رحلاتك بأحد الفنادق، وعندما دخلت غرفتك وجدت أن الصورة المعلقة فوق السرير نسخة مطابقة للصورة التي علقتها منذ سنوات فوق فراشك في بيتك، كذلك السجادة التي تغطي أرضية الغرفة، بل إنهم يضعون في المزهرية نوع الزهور نفسه الذي تفضله، وعلى المنضدة في ركن الغرفة وجدت الطبعة الأخيرة من ديوان الشعر الذي تفضل القراءة فيه من حين لآخر، كما وجدت الصحيفة التي اعتدت قراءتها يوميًّا، وداخل الثلاجة وجدت أنواع المشروبات والشيكولاته التي تحبها، كما أن زجاجة المياه المعدنية من نفس النوع الذي تستخدمه في وطنك، وعندما شغلت جهاز التليفزيون وجدت أن الإرسال الداخل للفندق يعرض باستمرار الأفلام المفضلة عندك، كما تذيع الإذاعة الداخلية المقطوعات الموسيقية التي تحبها، وفي الحمام وجدت الحوائط قد غطت بالقيشاني من نفس درجة اللون الفيروزي الذي تفضله، كما وجدت على أحد الأرفف نفس الشامبو والصابون اللذين اعتدت على استخدامهما.

وكلما جلت ببصرك وجدت حولك تطابقًا بين ما تحبه واعتدت عليه وبين ما وفّرته لك إرادة الفندق، لا شك أن احتمال المصادفة يتناقض تدريجيًّا حتى

(١) المرجع السابق (١٨١ ـ ١٨٣).

يثبت في يقينك أن أحدًا قد أطلع إدارة الفندق على تفاصيل حياتك ودقائق رغباتك»[1].

ويتحدث ستفين ماير عن التطورات العلمية التي كشفت عن الضبط الدقيق للكون فيقول: «في بداية الستينيات كشف علماء الفيزياء أن الكون معد بعناية لاستمرار الحياة البشرية، فقد اكتشفوا أن استمرار وجود الحياة لا يعتمد على احتمالات لا نهائية، إنما يعتمد على توازن دقيق للعوامل الفيزيائية، تظهر الثوابت الفيزيائية والشروط الأولية للكون والعديد من خصائصه في ثبات دقيق لإمكانية استمرار الحياة، حتى إن التغيرات الطفيفة في نسب العديد من العوامل، مثل معدل توسع الكون أو قوة الجاذبية الأرضية أو قوة الجاذبية الكهرومغناطيسة أو قيمة ثابت بلانك من شأنها أن تجعل الحياة مستحيلة... لاحظ العديد من علماء الفيزياء أن الضبط الدقيق يوحي بقوة إلى التصميم من قبل مصمم ذكي قديم، كما قال عالم الفيزياء البريطاني المشهور بول ديفيز: فكرة التصميم ساحقة»[2].

ويقول: «بنهاية القرن العشرين عادت أطروحة التصميم إلى الظهور بعد التقاعد المبكر على يد علماء الأحياء في القرن التاسع عشر، كشف كل من علم الفيزياء وعلم الفضاء وعلم الكون وعلم الكيمياء أن الحياة تعتمد على مجموعة من قيم مصممة بشكل دقيق جدًّا، وبوجودها بني كوننا عليها، أعاد دليل الضبط الدقيق صياغة فرضية التصميم بشكل مقنع»[3].

ويقول وليم لين كريغ: «ذهل العلماء حيال القدر العظيم من التعقيد والدقة التي كان يجب أن تتسم بها الظروف الأولى للكون حتى تظهر فيه الحياة، ومن ثم تتطور في مختلف مجالات الفيزياء والفيزياء الفلكية وعلم الكونيات الكلاسيكية وميكانيكا الكم والكيماء الحيوية، أعلنت الاكتشافات مرارًا أن وجود حياة يعتمد على توازن دقيق من الثوابت الفيزيائية والكميات، وفي حال تغيرت هذه قليلًا سيسقط التوازن والحياة، لن تكون موجودة حقًّا في كثير من الحالات،

---

(١) هناك إله ـ ضمن كتاب رحلة عقل، عمرو شريف ـ (٩٤).
(٢) العلم ودليل التصميم في الكون (٦٥).
(٣) المرجع السابق (٧٥)، وانظر حديثًا مطولًا عن الضبط الدقيق في الكون: العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لنيكس (١٢٠ ـ ١٢٦).

لن يكون هناك وجود للنجوم والكواكب، ولا حتى للكيمياء، ولا حتى للمادة الذرية نفسها، ناهيك عن الحياة البيولوجية، وفي الواقع يبدو أن الكون قد تم تنظيمه بدقة لا تستقصى منذ لحظة إنشائه؛ ما يسمح بوجود حياة ذكية فيه»[١].

* **وأما المقدمة الثانية وهي: أن الإتقان والإحكام لا بد له من فاعل؛** فالمراد بها: أن مشاهد الإحكام التي في الوجود يتعذر أن تقع بغير فاعل عالم مختار مريد حكيم قادر يقوم بتصميمها وتقديرها؛ لكونها تفاصيل معقدة ومتداخلة جدًّا، وتصاميم مبهرة مذهلة.

وهذه المقدمة من أجلى المقدمات وأظهرها في العقول، ويدل على صحتها وضرورتها أمران:

• **الأمر الأول:** الضرورة العقلية؛ وذلك أن الإحكام والإتقان في حقيقته فعل من الأفعال، والعقل الضروري يدل على أن الفعل لا بد له من فاعل يقوم به؛ إذ يستحيل أن يوجد فعل في الوجود من غير فاعل، كما سبق الاستدلال عليه في الدليل السابق، بل الإتقان والإحكام ليس مجرد فعل، وإنما هو فعل مخصوص بحالة تركيبية خاصة، وهذه الخصوصية تتطلب أن يكون فاعله متصفا بصفات كمالية عالية متناسبة مع حالة ذلك الفعل.

• **وأما الأمر الثاني:** فهو الضرورة الرياضية، ففضلًا عن أن الضرورة العقلية تدل على استحالة وجود الإتقان بغير فاعل حكيم عليم قادر مريد، فإن الحسابات الرياضية تدل على ذلك أيضًا، وتؤكده، وتثبت بطلان كل الاحتمالات الأخرى، كالحدوث بالصدفة المفاجئة أو التطور طويل الأمد.

وقد تفنن العلماء كثيرًا في ضرب الأمثلة الحسابية التي تدل على استحالة وقوع الإتقان والإحكام بالصدفة، وتكشف عن ضرورة وجود الفاعل المختار لفعل ذلك، وضربوا أمثلة حسابية عديدة على ذلك، وبعضها عمليات حسابية معقدة تتطلب إدراكًا واسعًا لعلم الرياضيات، ولكننا سنقتصر هنا على بعضها مما سهل وقرب إلى الفهم، ومن ذلك:

١ ـ **مثال الدراهم العشرة**، الذي ضربه العالم الأمريكي كريسي موريسون، حيث ذكر أنا لو أخذنا دراهم عشرة، وكتبنا على كل واحد منها رقمًا خاصًّا

---

(١) من صنع الله، تحرير رافي زكراياس (٧٣).

متسلسلًا، ووضعناها في صندوق، ثم خُلطت خلطا جيدًا، وطلبنا من أحد إخراجها مرتبة، فإن احتمال ظهور الرقم (١) يكون بنسبة ١: ١٠، وأما احتمال ظهور الرقمين (١، ٢) مرتبة، فهو بنسبة ١: ١٠٠؛ أي: (١٠×١٠=١٠٠)، واحتمال ظهور الأرقام (١، ٢، ٣) بالتتابع يكون بنسبة ١: ١٠٠٠ أي: (١٠×١٠×١٠=١٠٠٠)، واحتمال ظهور الأرقام كلها مرتبة من واحد إلى عشرة يكون بنسبة ١: ١٠ ١٠؛ أي: واحد أمامه عشرة أصفار: ١٠٠، ولو أجرينا عملية السحب ليلًا ونهارًا، بحيث نسحب ورقة كل خمس ثوانٍ لاحتجنا إلى ألف وخمسمائة سنة لكي يكون هناك احتمال واحد لسحب هذه الأرقام العشرة بتسلسلها الصحيح!![1].

وقد طبق نديم الجسر هذا المثال على الإبر المنظمة في حوار شيق بينه وبين شاب متشكك مصدق بالصدفة أسماه في الحوار: حيران بن الأضعف، وسننقله هنا مع طوله النسبي لما فيه من الدلالة البليغة على بيان قوة العملية الحسابية في الكشف عن بطلان الصدفة وضرورة وجود الخالق الحكيم العليم المريد القادر، فيقول الشيخ نديم: «الآن جاء دور الإبر، خذ هذا اللوح، واغرز فيه إبرة، وضع في ثقبها إبرة أخرى، وقل لي يا حيران: إذا رأى إنسان عاقل هاتين الإبرتين، وسأل: كيف أدخلت الثانية في ثقب الأولى؟ فأخبره إنسان معروف بالصدق أن الذي أدخلها رجل ماهر قذف بها من بعد عشرة أمتار، فاستطاع أن يدخلها في شق الإبرة الأولى، ثم أخبره إنسان آخر معروف بالصدق أيضًا أن الذي ألقاها صبي صغير ولد من بطن أمه أعمى، فوقعت في الشق بطريق المصادفة، فأي الخبرين يصدق؟!

حيران: إنه ولا ريب يميل إلى تصديق الخبر الأول، ولكنه أمام صدق المخبرين يرى أن المصادفة ممكنة، فلا يجزم بترجيح أحد الخبرين على الآخر.

الشيخ: ولكن إذا رأى هذا الرجل إبرة ثالثة مغروزة في شق الثانية أيضًا، فهل يبقى عدم الترجيح على حاله؟!

حيران: كلا، بل يتقوى ترجيح القصد على المصادفة، ولكنه على كل حال يبقى ترجيحًا ضعيفًا.

---

(١) انظر: العلم يدعو إلى العلم (٥١)، وداروين ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت (١٥).

الشيخ: ولكن إذا رأى الرجل أن هناك عشر إبر، كل واحدة منها مغروزة في ثقب الأخرى التي تليها، فهل يبقى ترجيح فكرة القصد على ضعفه؟!

حيران: كلا، بل يتقوى عنده ترجيح القصد حتى تكاد فكرة المصادفة أن تتلاشى.

الشيخ: ولكن لو جاء إنسان من أولئك يصدق فيهم القرآن: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَـٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا﴾، وأخذ يجادل في معنى الاستحالة العقلية والاستحالة العادية، ويبرهن له على أن الصدفة ليست مستحيلة لا عقلا ولا عادة، ولكنها تكون أحيانا مستبعدة، فإن صاحبنا العاقل لا بد أن يذعن.

حيران: إن العقل يذعن، ولكن القلب يميل إلى ترجيح القصد.

الشيخ: ولكن إذا ترقينا في تعقيد الأحجية، وقلنا: إن الإبر العشر مرقمة بخطوط لكل واحدة منها رقم، من الواحد إلى العشرة، قيل لنا في الخبر: إن الصبي الأعمى أعطي كيسا فيه هذه الإبر العشر مخلوطة مشوشة، وأنه كان يضع يده في الكيس ويستخرج الإبر تباعًا على ترتيب أرقامها بطريق المصادفة، ويلقيها فتقع الأولى في شق المغروزة في اللوح، وتقع الثانية في الأولى، والثالثة في الثانية، والرابعة في الثالثة، وهكذا حتى أتم الإبر العشر بعضها في بعض، على ترتيب أرقامها، وأن ذلك قد حصل بطريق المصادفة، وجاء ذلك الإنسان المجادل يحاول أن يبرهن على أن إمكان المصادفة لم يزل موجودًا وغير مستحيل عقلًا، فماذا يكون موقف صاحبنا العاقل مع هذا المجادل؟

حيران: لا ريب في أنه لا يصدقه؛ لأن المصادفة بهذا التتابع والتعاقب بعيدة جدًّا جدًّا وإن لم تكن مستحيلة.

الشيخ: بل إنها في مجال الأعداد الكبرى تصبح مستحيلة بداهة يا حيران.

حيران: أعتقد أن هذه البداهة تأتينا مما جربناه في الحياة من ندرة تكرر المصادفات وتعاقبها.

الشيخ: كلا، ولكن هذه البداهة تعتمد في أعماق العقل الباطن على قانون عقلي رياضي لا يمكن الخروج عنه.

حيران: ما هو هذا القانون يا مولاي؟

الشيخ: إنه قانون المصادفة الذي يقول: «إن حظ المصادفة من الاعتبار

يزداد وينقص بنسبة معكوسة مع عدد الإمكانات المتكافئة المتزاحمة»، فكلما قل عدد الأشياء المتزاحمة، ازداد حظ المصادفة من النجاح، وكلما كَثُر عددها قَلَّ حظ المصادفة، فإذا كان المتزاحم بين شيئين اثنين متكافئين، يكون حظ المصادفة واحدا ضد اثنين، وإذا كان التزاحم بين عشرة يكون حظ المصادفة بنسبة واحد ضد عشرة؛ لأن كل واحد له فرصة للنجاح مماثلة لفرصة الآخر، بدون أقل تفاصيل طبعًا.

وإلى هناك يكون الحظ في النجاح قريبًا من المتزاحمين، حتى لو كانوا مائة أو ألفًا، ولكن متى تضخمت النسبة العددية تضخمًا هائلًا، يصبح حظ المصادفة في حكم العدم، بل المستحيل؛ ذلك لأنه إذا اتفق للصبي الأعمى أن سحب أول مرة الرقم (١)، قلنا: إن حظ المصادفة للرقم (١) تغلب على الأعداد الأخرى المتزاحمة معه بنسبة واحد ضد عشرة، وأما إذا اتفق له أن سحب العددين (١ و٢) بالتتابع قلنا: إن حظ المصادفة للعدد الثاني هو بنسبة واحد ضد مائة؛ لأن كلًّا من العشرة يزاحم الرتبة الثانية ضد عشرة، فيصح التزاحم بين مائة، وإذا اتفق أن سحب الصبي الأعمى الثلاث (١ و٢ و٣) على التوالي، قلنا: إن حظ المصادفة بنسبة واحد ضد ألف؛ لأن كلًّا من العشرة يزاحم ضد مائة، وهكذا.

فإذا افترضنا أن الصبي سحب الإبر العشر على ترتيب أرقامها، فإن حظ المصادفة يصبح بنسبة واحد ضد عشرة مليارات»[1].

٢ ـ مثال كيس الرخام، الذي ضربه العالم الأمريكي كريسي موريسون، حيث قال: «لتفرض أن معك كيسا يحتوي مائة قطعة رخام، تسع وتسعون منها سوداء وواحدة بيضاء. والآن هز الكيس وخذ منه واحدة: إن فرصة سحب القطعة البيضاء هي بنسبة واحد إلى مائة، والآن أعد قطع الرخام إلى الكيس، وابدأ من جديد: إن فرصة سحب القطعة البيضاء لا تزال بنسبة واحد من مائة، غير أن فرصة سحب القطعة البيضاء مرتين متواليتين هي بنسبة واحد إلى عشرة آلاف مضاعفة مرة»[2].

---

(١) قصة الإيمان، نديم الجسر (٢٩٢ ـ ٢٩٤).

(٢) العلم يدعو للإيمان (١٩٣).

٣ ـ مثال البروتين، فقد قام العالم الرياضي السويسري تشارلز بوجين بحساب العوامل التي يمكن من خلالها تكون بروتين واحد بالصدفة، فوجد أن ذلك يتطلب نسبة ١ : ١٠ ١٦٠؛ أي: بنسبة واحد إلى رقم عشرة مضروبًا في نفسه مائة وستين مرة، وهو رقم لا يمكن النطق به أو التعبير عنه، وهو عند علماء الرياضيات يساوي صفرا؛ لأن أعلى نسبة للاحتمال عندهم ١ : ١٠ ١٥٠، واكتشف أن كمية المادة التي تلزم لحدوث هذا التفاعل بالمصادفة أكثر مما يتسع له كل هذا الكون بملايين المرات، واكتشف أيضًا أن تكوين هذا الجزء على سطح الأرض بالمصادفة يتطلب بلايين لا تحصى من السنوات، قدّرها بأنها عشرة مضروبة في نفسها ٢٤٣ مرة من السنين، وهذا شيء لا يمكن أن يتصور[١].

٤ ـ مثال القردة، فقد قام الدكتور شرويدر بحساب الاحتمالات التي يمكن من خلالها كتابة قصيدة سوناتا لشكسبير عن طريق ضرب القردة على مفاتيح الكتابة بطريقة عشوائية، وأحصى عدد حروف القصيدة، فإذا هي ٤٨٨ حرفًا، وعدد أزرار لوحة المفاتيح فإذا هي ٢٦ زرًا، فالاحتمال إذن يساوي واحد مقسوم على ٢٦ مضروبًا في نفسها ٤٨٨ مرة، والنتيجة: ٢٦ ـ ٤٨٨، وهو ما يعادل: ١٠ ـ ٦٩٠؛ أي: واحد بعده ستمائة وتسعون صفرًا!!

وهذا عدد كبيرًا جدًّا، فقد أحصى العلماء عدد الجسيمات في الكون ـ الإلكترونات والبروتونات والنيوترونات ـ فوجدوها: ١٠ ٨٠؛ أي: واحد بعده ثمانون صفرًا، ومعنى هذا أنه ليس هناك جسيمات تكفي لإجراء المحاولات لكتابة قصيدة سوناتا بالصدفة فقط، فكيف بأحداث العالم الأخرى؟! فيكون حدوثها بالصدفة ممتنعا؛ لأن المدة التي تحتاجها تفوق عمر العالم وحجمه بملايين المرات[٢].

ويكشف ستيفن ماير حجم الأرقام الدالة على الاستحالة الرياضية في حدوث الكون بالصدفة، فيقول بعد أن تحدث عن الضبط الدقيق في الكون:

---

(١) انظر: القضية الإيمان، لي ستروبل (١٣٠)، والله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفرمونسيما (١٦).

(٢) للكون إله، أنتوني فلو ـ ضمن كتاب قصة عقل، عمرو شريف ـ (٦٩).

«تفسير هذه الاتفاقات مع الإنسان بأنها نتيجة للصدفة من المؤكد أنه الأكثر شيوعا، لكن يقابله معوقات عديدة وقوية أيضًا، أولًا: الاحتمالية الهائلة لوجود هذا الضبط الدقيق تجعل الاحتكام المباشر للصدفة ضعيفًا جدًّا، اكتشف الفيزيائيون أكثر من ثلاثين من الثوابت الكونية أو الفيزيائية التي تتطلب معايرة دقيقة لكي تنتج كونا صالحًا للحياة.

وقد دعم مايكل دنتون في كتابه «قدر الطبيعة» بالوثائق العديد من الشروط الضرورية الأخرى لحياة الإنسان خاصة، من عالم الكيمياء والبيولوجيا والجيولوجيا، وأضاف عددًا من الثوابت المتسقة التي تظهر بشكل ملحوظ درجة عالية من الضبط الدقيق... كتب الفيزيائي روجر بنروز أن ثابتًا واحدًا ـ وهو المسمى: original phase speed volume ـ يتطلب ضبطا دقيقا لدرجة أن الخالق يجب أن يعده بدقة جزء من 10^{10} مضروب في ١٢٣، والذي يعادل ١٠ مليار مضروبا في نفسه ١٢٣ مرة. وأشار بنروز إلى أن المرء لا يمكنه حتى كتابة الرقم بتمامه، فهو ١ مبتوع بـ١٢٣ صفرًا، هذا الرقم أكبر من عدد الجسيمات الأولية في الكون كله، وهذا هو الإحكام لجعل الكون في مساره الصحيح»[1].

فهذه الحسابات وغيرها تدل على استحالة حصول الإتقان والإحكام في الوجود بالصدفة أو غيرها من الاحتمالات غير الواقعية، وتدل على أنه لا بد لها من فاعل عالم قادر مختار.

ومن خلال هاتين المقدمتين الضروريتين ينتقل العقل الإنساني إلى النتيجة الضرورية اللازمة لهما، وهي أن الكون لا بد له من خالق عالم حكيم قادر مريد.

فإذا ثبت أن الكون متقن ومحكم، وثبت أن الإتقان والإحكام لا بد له من فاعل، فإن الذهن الإنساني ينتقل مباشرة إلى النتيجة من غير توقف أو تردد.

ودليل الإتقان لا يدل على ضرورة وجود الخالق فقط، وإنما يدل على ضرورة أن يكون الخالق متصفًا بصفات عديدة، كصفة العلم والقدرة والحكمة والإرادة والمشيئة والحياة؛ لأن الإتقان والإحكام فعل مخصوص متصف بالدقة والتركيب المعقد، ووضع كل شيء في موضعه المناسب له، وهذه الصنائع

---

(١) العلم ودليل التصميم في الكون (٧٠).

تتطلب أن يكون الفاعل للإتقان متصفًا بالعلم حتى يمكنه إدراك كل ما يتعلق بصفات الأجزاء وطبائعها، وأن يكون متصفًا بالقدرة حتى يمكنه التأثير على كل مكون، ومتصفًا بالإرادة حتى يمكنه رسم صورة الإتقان وترجيحها، وكل ذلك يتطلب أن يكون متصفًا بالحياة؛ لاستحالة الاتصاف بتلك الصفات بدون الحياة.

ومع أن دليل الإتقان والإحكام دليل عقلي في أصله ومركب من مقدمات حسية وعقلية ضرورية، إلا أن النصوص الشرعية في الإسلام اهتمت به كثيرًا، وجاءت إشارات كثيرة في القرآن الكريم في الدلالة إلى مقدماته ومشاهده، فانتهى أمره إلى أن يكون دليلًا عقليًّا شرعيًّا في آن واحد.

وقد تنوعت إشارات القرآن إلى هذا الدليل كثيرًا، فتارة ينبه الله عليه بما في الكون من آيات تدل على عناية الله بالخلق وحسن خلقه لهم، كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٥﴾﴾ [الأعراف: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴿٦﴾ وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٧﴾ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ﴿٨﴾ وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا فَأَنبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ ﴿٩﴾ وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ ﴿١٠﴾﴾ [ق: ٧ ـ ١٠] ونحوها من الآيات.

وتارة ينبه عليه بما في الكون من مشاهد التقدير الدقيق، كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴿٣﴾ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ﴿٤﴾﴾ [المُلك: ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ ﴿٨٨﴾﴾ [النمل: ٨٨]، وقوله تعالى: ﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا ﴿٢﴾﴾ [الفرقان: ٢]، وغيرها من الآيات.

وتارة ينبه عليه بما في خلق الإنسان من الإتقان والإحكام، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ﴿٦﴾ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾﴾ [الانفطار: ٧]، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [النحل: ٧٨]، وغيرهما

من الآيات[1].

اعتراض الناقدين للأديان على دليل الإحكام والإتقان:

بعد أن لقي دليل الإتقان والإحكام انتشارًا واسعًا في العقود الأخيرة، وأضحى دليلًا معتمدًا عند كثير من العلماء والفلاسفة، وأثر على كثير من الناقدين في الأديان، وتراجع بعضهم عن الإلحاد بسببه، وبات له تأثير فظيع على نفوس الناس؛ بسبب قوة الشواهد العلمية الدالة عليه، استنفر الناقدون للأديان كل جهودهم للاعتراض على هذا الدليل والتشكيك في دلالته، وإثارة الشبهات حوله.

ومن أكثر الاعتراضات رواجًا بينهم الاعتراضات التي أثارها ديفيد هيوم حول هذا الدليل، وقد تنوعت اعتراضاتهم في متعلقاتها، فمنها ما هو متعلق بالمقدمة الأولى، ومنها ما هو متعلق بالمقدمة الثانية، ومنها ما هو متعلق بالنتيجة، ونحن في هذا الموطن سنقتصر على استعراض أصول تلك الاعتراضات مرتبة حسب تعلقها بالمقدمات، فنذكر أولًا الاعتراضات المتعلقة بالمقدمة الأولى، ثم نعقبها بالاعتراضات المتعلقة بالمقدمة الثانية، ثم نختم بما كان منها متعلقًا بالنتيجة، وتفصيلها كما يلي:

الاعتراض الأول: إنكار الإحكام والإتقان في الكون:

ذهب عدد من الناقدين للأديان إلى إنكار الإحكام والإتقان في الكون، إما في كله أو جزئه، وانطلقوا من ذلك إلى القدح في دليل الإحكام، ومن أول من أثار هذا الاعتراض الفيلسوف الملحد دولباخ، حيث ذكر «أن نظام الأشياء المزعوم في الطبيعة ليس أكثر من إسقاط لميولنا الذاتية على سلسلة من الأفعال الميكانيكية غير الهادفة، التي تحدث لتحبيذ ميولنا، وإنه من الممكن تفسير كل شيء تفسيرًا كافيًا بقوى الجذب والتنافر في المادة نفسها دون افتراض الألوهية»[2].

فما نقول عنه: إنه إتقان في الكون وإحكام لقوانينه، ما هو إلا توهمات

---

(١) انظر في جمع النصوص الشرعية الدالة على ذلك: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود العريفي (٢٦٥ ـ ٣٠٧).

(٢) الله في الفلسفة الحديثة(١٧٢).

نفسية محضة، فالإتقان ما هو إلا مجرد مفهوم عقلي يتأثر بالجوانب الذاتية مما يراه الإنسان في الكون[1].

واعتمد برتراند رسل في التشكيك في وجود النظام الكوني على التطورات الحديثة في معنى القانون، فالقوانين أصبحت الآن لا تعبر إلا عن قناعات شخصية ولا تعبر عن حقائق وجودية، فالكثير مما يعتقد أنه قانون هو في الحقيقة عبارة عن تصوراتنا نحن عن الكون، فالعلم الحديث لا يتعامل الآن مع قوانين طبيعية، وإنما يتعامل مع قوانين إحصائية تقوم على الاحتمال وإمكان التغير[2].

وحاول بعض النافدين أن يعتدل قليلًا، فلم ينكر وجود النظام في كل مشاهد الكون، وإنما ادعى بأن كثيرًا من مشاهد الكون منافية للنظام، كحدوث الزلازل والبراكين والأعاصير والأعضاء الزائدة في الإنسان وغير ذلك.

والاعتراض على دليل الإتقان والإحكام بهذه المعاني غير صحيح، بل هو خطأ محض، ويعد انحرافًا عن المنهج العلمي الصحيح.

فإن القول بأن النظام الموجود في العالم ما هو إلا إسقاطات نفسية يبدو مجازفة عقلية رهيبة، لا أساس لها من الصحة، بل هو نوع من المثالية الغارقة، التي تؤول إلى إنكار كل الحقائق الموضوعية، وتحيلها إلى مجرد أوهام يبنيها الإنسان عما حوله، فإذا كانت مشاهد الإتقان التي ندركها بالضرورة العقلية والحسية مجرد إسقاطات أو أحكام ذاتية محضة فلن يبقى شيء في الوجود يمكن أن يكون له حقيقة حتى ذاتية الإنسان نفسه، فإن الشعور بها يمكن أن يكون ـ بناء على ذلك القول ـ مجرد إسقاط نفسي لا حقيقة له.

فإنكار النظام والإتقان المتحقق في الخارج بحجة أنه إسقاط نفسي يقضي على كل المعايير والمناهج العلمية والبحثية، فإذا كان ما نشاهده في الكون من نظام مجرد إسقاط فلماذا البحث في الكون عن القوانين إذن؟! ولماذا يسعى العلماء إلى التنقيب عن أسراره ومجرياته؟! فلو لم يكن لدى العلماء يقين جازم بأن ثمة نظامًا في الكون فكيف يجهدون أنفسهم في البحث عنه؟!

بل إن هذا القول يؤدي إلى السفسطة، ويأتي على كل المعارف الإنسانية

---

(١) الجائزة الكبرى: لماذا الكون مناسب للحياة، بولديفيز (٣٤٩).

(٢) لماذا لست مسيحيًا، رسل، مجلة أنا أفكر (٧/ ٢٢).

بالإفناء، فإذا كان الكون غير منظم فإن الإنسان لا يأمن أن يزرع أرضه ببذر الفصوليا فتخرج له بصلًا، ولا يأمن أن يخرج من بيته فيجد سيارته تحولت إلى حصان، فإذا كان لا نظام له فكل شيء جائز أن يقع.

وأما ما أشار إليه برتراند رسل فإنه غير صحيح، وقد عرضنا له في البحث مرارًا، فإن الاعتماد على النظريات العلمية الحديثة للتشكيك في نظام الكون مشتمل على أخطاء استدلالية عديدة، فاستدلاله ذلك قائم على الخلط بين الموقف الطبيعي والموقف العلمي، وجعْل الموقف الطبيعي خاضعًا للموقف العلمي، وقائم على الانتقاء من النظريات العلمية حيث جعل النظريات الفيزيائية هي المعتبرة في الحكم على نظام الكون، وأعرض عن النظريات الفلكية ونحوها[1].

وأما التشكيك في دليل النظام بدعوى أن بعض ظواهر الكون تتنافى مع ذلك فهو تشكيك باطل؛ لكونه قائمًا على توهم خاطئ، فإن المعترض توهم أنه يشترط في صحة ذلك الدليل أن يثبت الإتقان في كل مشاهد الكون، ولكن ذلك ليس شرطًا، بل يكفي في إقامة دلالته ثبوت الإحكام والإتقان في بعض الكون، فعلى التسليم بأن في الكون أمورًا منافية للنظام، فإن ذلك ليس قادحًا في سلامة الدليل؛ لكون الدليل تقوم دلالته على أصل وجود الإتقان، وليس على كلية الإتقان في الكون.

إن مثل المعترض بذلك الاعتراض مثل رجل دخل إلى مخزن كبير مليء بالمقاعد والطاولات المبعثرة المتراكم بعضها فوق بعض، ثم رجع إلى المخزن بعد شهر فوجد نصف تلك المقاعد والطاولات مرتبا منظما بإتقان، وبعضها ما زال مبعثرًا، فقال له صاحبه: قد دخل رجل إلى هذا المخزن وفعل هذا الترتيب، فأنكر الرجل ذلك؛ بحجة أنه لو وُجِد مرتب حقًّا لقام بترتيب كل المقاعد الموجودة في المخزن، فعدم حصول الترتيب لجميعها يدل على عدم وجود المرتب!!

فالخالق الحكيم قد يترك بعض الأحداث من غير ترتيب لحكمة وغاية يقصدها، فليس صحيحًا أن يقدح في وجود النظام في الكون بوجود بعض هذا النوع من الأحداث.

---

(١) صندوق داورين الأسود (٣٥٨)، والكتاب فيه مناقشة ثرية لهذا الاعتراض.

فالمعترضون بانتقاء الكمال في الكون دخلوا فيما يسميه مايكل بيهي بالتحليل النفسي للمصمم[1]، فمعرفة الأسباب التي تجعل مصممًا ما يفعل كذا أو لا يفعل كذا تكاد تكون مستحيلة، فالعبرة بما وجد من تصميم وليس بما يكنه المصمم في ذاته.

بل إن وجودها دليل قطعي على وجود النظام؛ لأنه لو لم يوجد نظام بالفعل فكيف أمكن لنا أن نعلم عدم النظام في الجانب الآخر؟!

ومع أن إثبات كون الاعتراض على وجود النظام في الكون بدعوى وجود أحداث خارجة عنه قائما على توهم باطل كافٍ في إبطاله إلا أنه يقال زيادة على ذلك: إن ما ذكروه من الشواهد التي زعموا فيها أنها غير خاضعة للإحكام غير صحيح، فإن من أشهر أمثلتهم على ذلك وقوع الزلازل والبراكين والأعاصير، ولكن هذه الأحداث لا تنافي الإتقان؛ لأن المراد بالإتقان والإحكام ضبط نظام الكون وحصول كل شيء فيه في مساره الصحيح، وليس المراد به عدم حدوث الشرور والمصائب للإنسان، فالمؤمنون لا يقولون: إن الكون متقن ومحكم فلا تقع فيه الشرور والمصائب، وإنما يقولون: إن الكون متقن ومحكم فلا يقع فيه شيء بالصدفة العمياء لا هدف له ولا غاية، وهناك فرق كبير بين المعنيين، ولكن الناقدين يخلطون بينهما ولا يعلمون الفرق المؤثر فيما بينهما.

إن مثل المعترض بهذا الاعتراض مثل رجل جاهل دخل إلى مستشفى جميل البنيان، فأبهره ما فيه من الجمال والتصميم، واندهش من جمال غرفه وممراته وأنواره، وأخذ يتجول فيه، وكلما انتقل من مكان إلى مكان ازداد إعجابه به، وفي أثناء تجوله دخل إلى غرفة العمليات، فرأى فيها أدوات القطع والنشر وغيرها من الأدوات التي تحدث الألم، فخرج مسرعًا من المستشفى وهو يصيح بأنه لا خير فيه، ولا جمال؛ لكونه رأى ما في غرفة العمليات، ولا شك أن العقلاء جميعهم سيحكمون عليه بالخطأ؛ لأنه خلط بين الجمال وروعة التصميم وبين وجود الألم.

وأما ما أشار إليه بعضهم من وجود الأعضاء الزائدة في جسم الإنسان، فهذه مجرد دعوى لا حقيقة لها، بل هي في الحقيقة مجازفة متنافية مع العلم،

---

(١) ينظر: المرجع السابق، الصفحة نفسها.

فما ذكروا فيه من الأعضاء بأنه زائد لا فائدة منه أثبت العلم الحديث بأن له فوائد متعددة، وما زال العلم يكشف يوما بعد يوم خطأ الأحكام التي أطلقوها على تلك الأعضاء الزوائد[1].

الاعتراض الثاني: أن الإتقان في الكون لا يحتاج إلى فاعل:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن ما في الكون من إتقان لا يستلزم وجود الفاعل المختار؛ لأنه يمكن أن يقع بغير ذلك، فقد يكون وقع بالصدفة المباشرة أو بالصدفة طويلة الأمد.

وقد صرح عدد من الملاحدة بأن الدقة التي نشهدها في الكون يمكن أن تقع بالصدفة المحضة، وفي بيان هذا يقول هكسلي مقررًا إمكان تحقق الانتظام بالصدفة وحدها: «لو جلست ستة من القردة على آلات كاتبة، وظلت تضرب على حروفها بلايين السنين، فلا نستبعد أن نجد في بعض الأوراق الأخيرة التي كتبتها قصيدة من قصائد شكسبير، فكذلك الكون الموجود الآن، إنما وجد نتيجة لعمليات عمياء، ظلت تدور في المادة لبلايين السنين»[2].

وحين أدرك بعضهم بعد ظهور كثير من النماذج الرياضية الحسابية سخافة القول بالصدفة حاول أن يأتي ببدائل أخرى يتخلص فيها من مأزق القول بالصدفة المباشرة، ومن أشهر تلك البدائل فيما يتعلق بالتصميم في الحياة: قضية التطور البيولوجي، يقول ريتشارد دوكنز معلقا على حجة التصميم: «إن داروين الناضج استبعدها بشكل كامل، وربما أنه ليس هناك في التاريخ أي تدمير لطريقة تفكير شائعة كالذي فعله داروين بحجة التصميم؛ ذلك كان أبعد من كل التوقعات، وبفضل داروين لم يعد صحيحا بأن كل الأشياء التي تبدو لنا وكأنها مصممة لا يمكن أن تكون غير ذلك، إن لم تكن فعلًا كذلك»[3]، ثم طفق يبين بأن التطور البيولوجي يمكنه أن يفسر كل التعقيد والتصميم في الكون من غير أن نلجأ إلى افتراض وجود الخالق.

ومن البدائل التي طرحت عن الصدفة المباشرة فيما يتعلق بنشأة الكون:

---

(١) هل يوجد عضو بدون فائدة في جسم الإنسان، أحمد يحيى، مجلة كشف الأقنعة (١٩).

(٢) الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٧٢).

(٣) وهم الإله، ريتشارد دوكنز (١١٥).

فرضية الأكوان المتعددة، بحيث يفترض أن الوجود مليء بأكوان لا حصر لها ولا عدد، وبالتالي فليس غريبًا أن يظهر من بين تلك الأكوان الكثيرة جدًّا كون متصف بالضبط الدقيق، وفي بيان هذا المعنى يقول ستيفن هوكنج: «إن الضبط الدقيق في قوانين الطبيعة يمكن تفسيره بوجود الأكوان المتعددة، والعديد من الناس على مر العصور قد أرجعوا إلى الله جمال تعقيد الطبيعة التي لم يمكن بها أي تفسير علمي في عصرهم، لكن مع قيام داروين ووالس بشرح كيف أن ما يظهر كتصميم معجز لأشكال الحياة يمكنه أن يظهر دون تدخل أي موجود فوقي، فإن مفهوم تعدد الأكوان يمكنه أن يفسر الضبط الدقيق للقانون الفيزيائي دون حاجة لوجود خالق محسن يقوم بخلق الكون لمصلحتنا»[1].

ويعد هذا الاعتراض من أكثر الاعتراضات تداولًا وانتشارًا بين الناقدين للأديان في العقود المتأخرة، ومع ذلك فهو لا يقل انحرافًا وبطلانًا عن أمثاله من الاعتراضات، وبيان ما فيه من خلل يتبين بالأمور التالية:

- **الأمر الأول**: أن الصدفة في حقيقتها ليست فاعلًا، فلا يوجد شيء في الكون فاعل يحدِث الأشياء ويؤثر فيها يسمى صدفة، فالصدفة ليست مصدرًا لفعل شيء، وإنما هي طريقة لحدوث الحوادث، فمن يقول بالصدفة هو في الحقيقة لا يثبت فاعلًا للشيء وإنما يصف طريقة حدوث الشيء.

فالقول بالصدفة يعني أن الأفعال واقعة بغير فاعل، ولكن بعض الناقدين للأديان يتعامل مع الصدفة على أنها كيان وجودي يؤثر في الأفعال ويحدد مساراتها، وهذا تخليط في الحقائق واضطراب في المفاهيم.

- **الأمر الثاني**: أن القول بالصدفة مجرد دعوى فارغة لا يمكن إقامة البرهان عليها البتة، وفضلًا عن ذلك فإن العلماء أقاموا حسابات رياضية عديدة وبصيغ مختلفة بأن حدوث الكون بالصدفة مجرد فرض عقلي لا يمكن تحققه في الوجود بحال.

وقد أقر عدد من المنكرين لوجود الله بأن القول بالصدفة المباشرة سخافة عقلية لا يمكن قبولها، وفي هذا المعنى يقول ريتشارد دوكنز بعد ذكره لبعض

---

(١) التصميم العظيم، ستيفن هوكنج (١٩٨)، وانظر منه: (١٨٣)، وانظر أقوالا أخرى في الاعتماد على قضية الأكوان المتعددة: العلم ودليل التصميم، مايكل بيهي وآخرون (٧١).

مظاهر التعقيد في الكون: «لكن الحلان المرشحان للمعضلة ليسا التصميم والصدفة كما هو شائع، بل التصميم والانتخاب الطبيعي، الصدفة ليست حلًّا؛ نظرًا لكبر قيمة اللااحتمالية التي نراها في الكائنات الحية، وليس هناك من عالم أحياء يمتلك كامل قواه العقلية يقترحها، والتصميم ليس حلًّا حقيقيا أيضًا كما سنراه لاحقًا»[١]، ووصف كلًّا من حل الصدفة والتصميم الذكي بأنهما: «حلان فاشلان لتلك اللااحتمالية المنطقية»[٢].

• **الأمر الثالث**: أما البدائل التي ذكرها الملحدون الجدد عن الصدفة المباشرة، فهي في الحقيقة ترجع إلى معنى الصدفة، ولكن مع إضافة طول الزمن وكثرة العدد، فحقيقة قولهم أن الإتقان المعقد في الكون والإحكام المبهر في أحداثه ومشاهده لا فاعل له، بل هو واقع بدون فاعل بسبب كثرة الفرص التي توفرت بطول الزمن وسعة المكان.

ومع ذلك فهذا الحل لا يخرج الملاحدة الجدد من المأزق الذي حل بهم؛ لأن الحسابات الرياضية التي قام بها المختصون لم تثبت استحالة وجود النظام في الكون بضربة عشوائية بالصدفة فقط، وإنما أثبتت مع ذلك أن عمر الكون وما فيه من طاقة وذرات لا يمكن أن يتناسب أبدًا مع الأرقام الهائلة التي يتطلبها حدوث بعض أجزاء الكون بالصدفة.

فدليلهم المبطل للصدفة القائم على الحسابات الرياضية مركب من عدة أمور: من ضخامة الأرقام، ومن أن عمر الكون وطاقته لا يمكن أن يتحقق فيه ما تتطلبه تلك الأرقام.

ولكن الملحدين الجدد يعرضون عن المكون الثاني، وهو استحالة أن تكون طاقة الكون وعمره وافية بما يحتاجه حدوث الإتقان بالصدفة، وطفقوا يصورون لأتباعهم بأن المشكلة في تلك الحسابات الرياضية منحصرة في ضخامة أرقامها، وأن هذه الضخامة تحل بافتراض طول المدة التي تتكرر فيها الصدفة وتتعدد الأمكنة التي تقع فيها.

وهذا تزييف للحقائق وتحريف للدلائل، فالمؤمنون لا يقولون: إن

---

(١) وهم الإله (١٢١).

(٢) المرجع السابق (١٢٢).

الحسابات الرياضية أثبتت لنا أرقامًا هائلة فقط، وإنما يقولون: إنها أثبتت لنا أرقامًا هائلة لا يمكن لعمر الكون ولا طاقته أن تتناسب معها البتة، فلماذا أعرضوا عن القيد الثاني؟!

الأمر الرابع: مع أن قول القائلين بالصدفة المباشرة أو البطيئة مخالف لبدهيات العقل والحسابات الرياضية، فإن أتباعه يخلطون بين الصدفة المحضة التي تمثل العدم المحض، وبين الصدفة المبنية على ترتيب سابق، فيتحدثون عن أن القردة مثلا تستطيع من خلال كثرة الضربات الشعوائية على أزرار لوحة المفاتيح إخراج شيء منظم، ويجعلون ذلك من باب الصدفة المحضة التي مثل العدم المحض، ولكن الأمر ليس كذلك، فإن لوحة المفاتيح وتحديد الأزرار فيها وتقسيمها تتضمن ترتيبًا معينًا وتنظيمًا مسبقا، فلا يزال السؤال العقلي قائمًا: من الذي أحدث ذلك الترتيب وقام بذلك التنظيم؟!

وكذلك من يقول: إن الإتقان في الكون حصل بالتطور البطيء وبالأكوان المتعددة، ويجعل ذلك من قبيل الصدفة المحضة العدمية، فإن قولهم مبني على خلط بين الأمور، فإن الأمر ليس كما ذكروا، فالمادة التي جاءت منها تلك التطورات والأكوان والروح التي دفعت تلك القوانين للعمل، وغير ذلك تشتمل على نوع من التنظيم وتتطلب فاعلا بالضرورة، ولكنهم يقفزون ذلك كله، ويصورون لأبتاعهم أنهم يتحدثون عن الصدفة المحضة.

وقد ذكر الأستاذ محمود عباس العقاد مثالًا يضربه الماديون القائلون بالصدفة فقال: «فمن أقوالهم أن المصادفة وحدها كافية لتفسير كل نظام ملحوظ في الكائنات الأرضية، وضربوا لذلك مثلًا صندوقًا من الحروف الأبجدية يعاد تنضيده مئات المرات وألوف المرات وملايين المرات على امتداد الزمان الذي لا تحصره السنون ولا القرون، فلا مانع أن تسفر هذه التنضيدات في مرة من المرات عن إلياذة هوميروس أو قصيدة من الشعر المنظوم والكلم المفهوم، ولا عمل في اتفاق حروفها على هذه الصورة لغير المصادفة الواحدة التي تعرض بين ملايين الملايين من المصادفات.

وهذا الكون المادي في اضطرابه الْمُشتت الذي تعرض له جميع المصادفات الممكنة في العقول، فلا مانع في العقل أن تسفر مصادفة منها عن نظام كهذا النظام وتكوين كهذا التكوين في عالم الجماد أو في عالم الحياة».

ثم علق عليه تعليقًا منهجيًّا قاصمًا، كشف فيه عن مكمن المغالطة المنطقية التي وقعت فيه وعن الانحراف التركيبي الذي قام عليه فقال: «وهذا المثل نفسه ينقُض دعوى قائليه ويستلزم فرضًا غير فروض الْمُصادفات التي تتكرر على جميع الأشكال والأحوال. . . فقد فاتهم أنهم قدموا الفرض بوجود الحروف المتناسبة التي ترتبط بعلاقة اللفظ وينشأ منها الكلام المفهوم، فإن وجدت الفاء والياء واللام والسين والواو مثلًا لا يكون قبل وجود كلمة أو كلمات تشتمل على هذه الحروف، فمن أين لهم أن أجزاء المادة المتماثلة تربط بينها علاقة التشاكل أو التشكيل على منوال العلاقة التي بين الحروف الأبجدية؟! ومن أين للمادة هذا التنويع في الأجزاء؟! ومن أين لهذا التنويع أن تكون فيه قابلية الاتحاد على شكل مفهوم؟!

وفاتهم كذلك أنهم قدموا الفرض بوجود القوة التي تتولى التنسيق والتنضيد، وليس من اللازم عقلًا أن تُوجد هذه القوة بين الحروف، وأن يكون وجودها مُوافقًا للجمع والتنضيد، وليس موافقًا للبعثرة والتفريق.

وفاتهم مع هذا وذاك أنهم فرضوا في هذه القوة الجامعة أنها تعيد هذا وذاك، وأنهم فرضوا في هذه القوة الجامعة أنها تعيد تنسيق الحروف على كل احتمال كأنها تعرف بداءة كيف تكون جميع الاحتمالات، فلم تستنفد هذه القوة جميع الاحتمالات إلى آخرها، ولا تتخبط في بعضها قبل انتهائها، ثم تعيدها وتعيدها أو تكررها بشيء من الاستئناف وشيء من التجديد في جميع المرات إلى غير انتهاء؟!

وفاتهم ـ عدا ما تقدم ـ أن الوصول إلى تنضيدة مفهومة منظومة لا يستلزم الوقوف عندها وتماسك الأجزاء عليها، فلماذا تماسك النظام في الكون بعد أن وجد بالمصادفة والاتفاق، ولم يسرع إليه الخلل وتنجم فيه الفوضى قبل أن ينتظم على نحو من الأنحاء؟! وما الذي قرره وأمضاه وجعله مُفضلًا على الخلل والفوضى وهما مثله ونظيره في كل احتمال؟!. . .

إن قبول فكرة الله أيسر من قبول هذه الأوهام ومن التعسف في إقامة هذه الحدود، وآخر من يجوز لهُم هذا التطوح في تلك الأوهام والفروض هم أولئك الماديون الذين يُبطلونَ كل شيءٍ غير الحس والتجربة والاستقراء، فإنهم إذا

دخلوا في عالم الغيب والإيمان سقط مذهبهم كله من تحتهم وهم لا يشعُرون»[1].

• **الأمر الخامس**: أما الاعتماد على فرضية الأكوان المتعددة، فإن الملاحدة الجدد يتشبثون بها بقوة، فهذه الفرضية كما يقول نيل مانسون: «هي الملاذ الأخير بالنسبة للملحد البائس»[2]، ومع ذلك فإنه لا يصح بحال الاعتماد عليها في دعوى الاستغناء عن الاحتياج إلى الخالق؛ لأنها ما زالت فرضًا عقليًّا محضًا، وما هي إلا مجرد تخمين ذهني لم يصل درجة النظرية العلمية بعد؛ ولأجل هذا فقد هاجمها عدد غير قليل من العلماء، وكثير منهم ليسوا من أتباع الأديان، بل بعضهم من الملاحدة المنكرين لوجود الله[3].

يقول بول ديفيز: «كان الهجوم على فكرة الكون المتعدد عنيفا، واستخدم العلماء المتميزون والمعلقون كلمات مثل: خيال وجرثومة ومفلس عقليًّا أثناء شجبهم لها، ويجد بول شتاينهارت ـ أستاذ كرسي ألبرت أينشتاين في جماعة برنستون ـ الفكرة كريهة بكاملها، بحيث إنه ببساطة أغلق عقله عنها، وقد صرح عن ذلك بقوله: «إن هذه الفكرة خطيرة، بحيث إنني ببساطة لا أرغب حتى في مجرد التفكير فيها»[4].

وفضلًا عن أن فكرة الأكوان المتعددة ما زالت تخمينًا وفرضًا عقليًّا محضًا، فإنه لا يمكن اختبارها ولا التحقق من صدقها بالمنهج العلمي التجريبي القائم على الملاحظة، وفي بيان ذلك يقول بول ديفيز: «إن الادعاء بأن كوننا ترافق مع عدد لا يحصى من الأكوان الأخرى يبدو من المستحيل اختباره»[5].

وهذه الاستحالة فضلًا عن أنها تستلزم عدم إمكان صحة الفرضية، فإن اعتماد الملاحدة عليها يوقعهم في التناقض المنهجي، فإنهم كثيرًا ما يعيبون على أتباع الأديان بأنهم يؤمنون بأمور لا يدل عليها المنهج العلمي ولا يمكنه التحقق منها، وها هم أولاء في هذه الفرضية يقعون فيما انتقدوا به غيرهم!!

---

(١) الله، عباس محمود العقاد (٢١٣ ـ ٢١٥).
(٢) الجائزة الكبرى: لماذا الكون مناسب للحياة، بول ديفيز (٣٥٤).
(٣) انظر: المرجع السابق (٢٣١).
(٤) المرجع السابق (٢٧٦).
(٥) المرجع السابق (٢٣٤)، وانظر منه (٣٥٣).

يقول العالم اللاهوتي جون بولكينغهورن: «الناس يحاولون تمرير قصة العوالم المتعددة باعتمادهم تعابير ومصطلحات علمية زائفة، ولكن هذا هو العلم الملفق، فاحتمال وجود عدة عوالم تحكم فيها قوانين وظروف مختلفة ليس سوى مجرد تخمين ماورائي»(١).

ويقول مايكل بيهي: «رغم الابتكار الواضح فيها إلا أنها تعاني صعوبات جوهرية، فليس لدينا أي دليل على وجود كون آخر غير كوننا، بالإضافة إلى أن العوالم الممكنة بحكم تعريفها لا يمكن الوصول إليها، فلا دليل على وجودها»(٢).

ونقل مايكل بيهي عن كليفورد لونجلي أنه قال: «استخدام فرضية الأكوان المتعددة لنتجنب أطروحة التصميم الإلٰهي كثيرًا ما تكون دفاعًا استثنائيًا ويأسًا ميتافيزيقيًا»(٣).

ولذلك أشار وليم لين كريغ إلى أن «التسليم بوجود مصمم كوني لتفسير عالمنا يبقى أبسط من التسليم بوجود مجموعة لا محدودة من العوالم المستنبطة والمصنعة، والتي تطلبها فرضية عوالم كثيرة؛ لذا يجب تفضيل فرضية التصميم»(٤)، ويقول جون لينكس: «الإيمان بالله يبدو الخيار الأكثر عقلانية مطلقًا عندما يكون البديل هو الإيمان بأن كل كون آخر محتمل الوجود يوجد حقًّا!!»(٥).

ثم على التسليم بوجود الأكوان المتعددة، فإنها لا تدل على استغناء الكون عن الاحتياج إلى الخالق الذي يضبط قوانينه ويحكم أحداثه، وهي لا تجيب على كل الأسئلة المتعلقة بإتقان الكون وإحكامه، من قبيل: لماذا كان هذا التعدد بالذات؟! ولماذا كان بهذه الصورة دون غيرها؟! وما الآلية التي أثرت في هذه الأكوان المتعددة؟! وغيرها من الأسئلة، ولأجل هذا علق بول ديفيز على هذه

---

(١) من صنع الله، تحرير رافي زكراياس (٧٦).
(٢) العلم ودليل التصميم في الكون، مايكل بيهي وآخرون (٧٢).
(٣) المرجع السابق (٧٥)، وانظر أقوالا أخرى في نقد فرضية الأكوان المتعددة: أقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (١٣٠، ١٣١).
(٤) من صنع الله، تحرير رافي زكراياس (٧٧).
(٥) أقوى براهين جون لينكس (١٣٠).

الفرضية بقوله: «إن نموذج الكون المتعدد الشائعة تقوم فقط بنقل المشكلة من مكان إلى آخر، ترفعها درجة في المستوى من كون إلى الأكوان المتعددة»[1].

وفضلًا عن هذه الإشكالية فإن فرضية الأكوان المتعددة تؤدي إلى نتائج فيزيائية كارثية على طبيعة الوجود، وتؤول إلى إفساد المنهج العلمي والتفكير العقلي عند الإنسان، وقد شرح هذه الآثار العالم الفيزيائي المعاصر بول ديفيز بطريقة فيزيائية متخصصة[2].

الاعتراض الثالث: الاعتماد على المبدأ الأنثروبي الصغير في إبطال دلالة الإتقان:

يعرض المبدأ الأنثروبي الصغير بعدد من الصيغ، من أشهرها: أن الكون مصمم بدقة مناسبة لوجود الحياة فيه، فلولا أن الكون مبني بشكل دقيق لما كنا نحن البشر موجودين لندرك إتقانه ونتحدث عنه، فلن نكون موجودين لو كان الكون غير صالح لوجودنا، فالكون متقن لأننا موجودون فيه، فلا مسوغ إذن لنجعل تصميم الكون دليلا على وجود مصمم؛ لأن احتمال وجودنا في هذا الكون يقيني[3].

ولكن الاعتماد على هذا المبدأ في إبطال دلالة التصميم على ضرورة وجود الخالق غير صحيح؛ لأن الاستدلال به قائم على الخلط بين الحديث عن الشيء نفسه وبين الحديث عن سببه، فجعلوا حالة الكون المتقنة والمناسبة لحياة الإنسان جوهر الدليل ولبّه، وهذا تحريف لحقيقة دليل التصميم، فنحن لا نقول: لماذا الكون متقن ومناسب للحياة؟ وإنما نقول: من الذي جعل الكون متقنًا ومناسبًا للحياة؟ فدليل التصميم قائم على سبب التصميم وليس على حالة التصميم ذاتها.

وقد أبطل الفيلسوف جون ليزلي الاعتماد على المبدأ الأنثروبي بمثال مشهور جدًّا، حاصله: أن المجرم لو أطلقت عليه فرقة من الجنود مدربين على الرمي، معهم خمسون بندقية، كلهم يرمي عليه من مكان قريب جدًّا منه، فلم

---

(١) الجائزة الكبرى: لماذا الكون مناسب للحياة، بول ديفيز (٢٧٦)، وانظر منه (٢٨٣).

(٢) انظر المرجع السابق (٢٥٣ ـ ٢٥٤).

(٣) انظر في الإشارة إلى هذا المبدأ: وهم الإله، ريتشارد دوكنز (١٣٦، ١٣٩)، وانظر في شرحه وبيان ما فيه من خلل: العلم ودليل التصميم، مايكل بيهي وآخرون (٦٨)، والعلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (١٢٧).

يصبه أحد منهم، فإنه لا يصح لذلك المجرم أن يتفاجأ بأنه لم يمت؛ لأن هذا شيء طبيعي جدًّا، فلو أصابه أحد منهم برصاصة لما بقي على قيد الحياة حتى يتفاجأ، وإنما الأمر الذي يجب عليه أن يتفاجأ منه بشدة هو لماذا لم يصبه أحد منهم مع أن كل الشروط متوفرة فيهم؟! فهذا الأمر هو الشيء الغريب الذي يحتاج إلى تفسير بالفعل[1].

فكذلك الحال في تصميم الكون، فإذا وجد الناس كوكبًا مصممًا للحياة والعيش فلا يصح أن يتفاجؤوا بأنهم وجدوا في هذا الكوكب؛ لأنهم وجدوا فيه حقًّا، وإنما الأمر الذي يحتاج إلى تفسير هو: لماذا وجدوا في هذا الكوكب فقط؟! ولماذا كان هذا الكون دون غيره من الكواكب مناسبًا للعيش فيه؟!

ولكن المعتمدين على المبدأ الأنثروبي قلبوا المعادلة، فصوروا للناس بأن المهم هو كوننا ووجودنا في كوكب مصمم فحسب، والحقيقة أن البحث لا ينتهي عند هذا الحد، وإنما هناك شيء آخر لا بد من إثارته وهو: لماذا كنا في هذا الكوكب دونه غيره؟! ولماذا كان هذا الكوكب مناسبا دونه غيره؟!

فدلالة وجودنا على كوكب الأرض المصمم بإتقان مناسب للحياة يدل دلالة ضرورية على وجود فاعل مخصص لذلك.

الاعتراض الرابع: إنكار دلالة الإتقان على ضرورة الاحتياج إلى الخالق:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن دليل الإتقان لا يمكنه إثبات ضرورة الاحتياج إلى الخالق؛ لكونه قائمًا على قياس ما يحدث في الكون عن أفعال الإنسان المتقنة، فينطلق من أنه إذا كانت أفعال الإنسان المتقنة لا بد لها من فاعل مختار مريد، فإن الأفعال الواقعة في الوجود لا بد من أن تكون كذلك.

وهذا قياس خاطئ قاصر؛ لأننا نرى كيف يصنع الإنسان أفعالًا، فنشاهد كيف يصنع الإنسان السيارة والقطار الطائرة، ولكننا لم نر كيف تصنع أحداث الكون، ولا كيف نظم، فلا يحق أن نحكم بأن العالم الوجودي لا بد له من مصمم بناء على إدراكنا للعالم الحسي الإنساني لكون العالم مجهولًا لنا.

وأول من أثار هذا الاعتراض ديفيد هيوم، فإنه خصص في محاورته

---

(١) انظر: أقوى براهين جون لينكس، جمع أحد حسن (٢٥٥).

الرمزية ـ التي سماها: «محاورات في الدين الطبيعي» ـ جزءًا كبيرا للنقاش حول دليل الإتقان والتصميم، وذكر على لسان فيلون ـ وهو الشخصية التي تمثل رأي هيوم في هذه المحاورة ـ أن هذه الحجة قائمة على قياس ما في الكون من أحداث في ضرورة الاحتياج إلى الفاعل على ما نشاهده من أفعال الإنسان، وذكر على لسان فيلون بأن منهج الاستدلال الذي يعتمد عليه المستدل بهذه الحجة «هو أن المعلومات المتماثلة تنشأ من علل متماثلة»[١].

ويقول على لسان فيلون مخاطبًا كليانش ـ وهو شخصية رمزية تمثل الفيلسوف المؤمن ـ: «هو يقول: إن العالم يشبه أعمال الابتداع البشري، ومن ثم فعله يلزم أيضًا أن تشبه علة الأخير»[٢]، ويقول على لسان فيلون: «ويتطلب تأكيد هذا الاستدلال أن تكون لنا تجربة عن أصل العوالم، وليس يكفي أننا رأينا سفنًا ومدنًا تنشأ من الفن والابتكار البشري»[٣].

ويصرح بأنه لا يصح لنا قياس أحداث العالم على أفعال الإنسان، وأنه لا بد لنا من دليل من التجربة المباشرة، فيقول على لسان فيلون مخاطبًا كليانش: «هل يمكنك أن تدعي إظهار أي تشابه كهذا بين بناء منزل وتكوين عالَم؟! هل حدث لك أن رأيت في الطبيعة حالة تشبه أي ترتيب للعناصر؟! هل حدث أن صبغت العوالم تحت بصرك؟! وهل أتيح لك أن تلاحظ تقدم الظاهر بأسره من أول تبدل للنظام إلى تمامه النهائي؟! إذا كان قد تهيأ هذا فاروِ لنا تجربتك وسق لنا نظرتك»[٤].

وانتهى هيوم إلى أنه لا يصح لنا الاعتماد على ما نشاهده من أحداث الكون المتقنة في الاستدلال على وجود الخالق؛ لأنه استدلال قائم على قياس باطل، فالاستدلال بدليل الإتقان على وجود الخالق إذن غير صحيح.

وقد انتشر هذا الاعتراض وتوسع تداوله بين الناقدين للأديان كثيرًا، وتنوعت مواطن اعتمادهم عليه، فتارة يعتمدون عليه في نقد دليل الخلق

---

(١) محاورات في الدين الطبيعي (٧٧).

(٢) المرجع السابق (٨٣).

(٣) المرجع السابق (٤٥).

(٤) المرجع السابق (٤٧).

والإيجاد، وتارة يعتمدون عليه في الاعتراض على دليل الإتقان والحكمة[١].

وهذا الاعتراض خاطئ؛ لكونه قائمًا على أن مبدأ السببية مبدأ تجريبي استقرائي، يؤخذ من تتبع مجريات الأحداث، وهذا التصور بناه هيوم على مذهبه الحسي التجريبي، الذي يجعل مصادر المعرفة الإنسانية منحصرة في المعطيات الحسية، وقد ذكر ذلك هيوم على لسان فيلون[٢].

وهذا الأساس باطل، وقد سبق في أثناء البحث مناقشة مطولة لحقيقته ومقتضياته ومستنداته، وكشفنا عما في ذلك كله من الخطأ والانحراف عن مسارات المعرفة الصحيحة والاستدلال المستقيم.

فإن مبدأ السببية ليس معتمدًا على الحس والاستقراء للوقائع الجزئية، وإنما هو مبدأ عقلي بدهي يستند إلى الضرورة العقلية اليقينية، فالناس لا يحكمون على التصميم الذي يرونه في أفعال البشر لكونهم استنتجوا ذلك عن طريق النظر المباشر والاستقراء لما يقومون به، وإنما حكموا بذلك لأن لديهم قانونا كليًّا بدهيًّا يقتضي بأنه لا يمكن أن يوجد فعل ما ـ سواء شاهده الإنسان بنفسه أو لم يشاهده ـ إلا ولا بد أن يكون له فاعل وسبب.

وبناءً عليه فإن اعتقاد العقلاء بأن كل حادث محكم ومتقن في هذا الكون له محدث ـ سواء كان من أفعال الناس أو من غير أفعالهم ـ ليس قائمًا على قياس أحداث الطبيعة على أفعال الإنسان، وإنما هو قائم على تعميم المبدأ العقلي الكلي على جميع ما يشمله من الأفراد الخارجية، وهناك فرق كبير بين تعميم الحكم العام على أفراده، وبين نقل الحكم من نوع إلى نوع عن طريق القياس.

ولكن هيوم وأتباعه غفلوا عن هذه الحقيقة، وتوهموا أن مبدأ السببية قائم على الاستقراء الحسي للجزئيات، وحين وجدوا أنهم لا يمكنهم مشاهدة كيف صممت أحداث الكون، انتهوا إلى أن ما يرونه من ضرورة وجود المصمم في أفعال البشر لا يقتضي ضرورة وجود المصمم في أحداث الكون، وهذا غلط ظاهر في فهم المبادئ العقلية وكيفية بنائها.

---

(١) انظر: سفينة وطيارة ونظام وصدفة، مجلة أنا أفكر (١٠/ ٣٣).

(٢) انظر: محاورات في الدين الطبيعي، ديفيد هيوم (٣٨).

فظهر من خلال الكلام السابق أن اعتراض هيوم على دليل الإتقان والإحكام خطأ من جهتين: **الأولى**: من جهة الأصل الفلسفي الذي انطلق منه، **والثانية**: من جهة التصور الخاطئ لمبدأ السببية وطبيعته[1].

الاعتراض الخامس: الادعاء بان الكون صمم نفسه بنفسه:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الكون هو المصمم لذاته، إما عن طريق القوانين الطبيعية الكامنة فيه، وإما بآلية فيزيائية أخرى لم نعلم بها حتى الآن[2].

وقد تعرض عدد من علماء الفيزياء لهذا الاعتراض، وأثبتوا أن الكون لا يمكن أن يصحح نفسه بنفسه، وأكدوا أن هذه الدعوى لا تحل كل الإشكاليات المتعلقة بنشأة الكون، وإنما توقع في أنواع إشكالية لا حصر لها، ويعلق بول ديفيز على هذه الفرضية قائلًا: «لكنها تترك الكثير بدون تفسير، على سبيل المثال قوانين الفيزياء؛ ولهذا فهي تعجز عن تقديم جواب كامل للسؤال: كيف وجد الكون؟!»[3]، ويقول: «لا زلنا نصادف مشكلة القاعدة، ما الذي يقرر أية أكوان عرضية نفخت فيها النار؟!»[4].

ومعنى هذا الكلام أن القول بأن الكون هو الذي صمم نفسه بنفسه يتطلب الجواب على سؤال: من الذي حدد تلك القوانين بالصفة التي هي عليها؟! ومن الذي بث فيها الحركة والعمل والفاعلية؟! ولماذا كانت قوانين الطبيعة مناسبة للحياة بالصورة التي نعرفها؟! وكل هذه الأسئلة وغيرها لا يمكن الإجابة عليها من خلال الزعم بأن الكون هو الذي أتقن نفسه وصحح أحداثه بذاته.

ومما يبطل القول بأن الكون هو الذي صمم نفسه بنفسه أن طبيعة الضبط الدقيق في الكون ودقة الإحكام فيه تتطلب أن يكون الكون مدركا لنفسه، بل تتطلب أن يكون لديه وعي بأنه مدرك لنفسه، وهذه منزلة متقدمة من التعقل، لا

---

(١) انظر في نقد اعتراض هيوم: صندوق داروين الأسود، مايكل بيهي (٣٤٩)، وأقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (٢٧٢).

(٢) انظر: الجائزة الكبرى: لماذا الكون مناسب للحياة، بول ديفيز (٣٣٥)، ومحاورات في الدين الطبيعي، هيوم (٨٨).

(٣) الجائزة الكبرى: لماذا الكون مناسب للحياة (٣٣٨).

(٤) المرجع السابق (٣٩)، وانظر منه (٣٥٦).

يمكن أن تتحقق في المادة الصماء العمياء التي لا إرادة لها ولا هدف ولا قصد، وفي بيان هذا المعنى يقول بول ديفيز: «كوننا يمتلك قوانين وحالات لا تسمح بتمثيل ذاتي فقط، وإنما تسمح بوعي ذاتي أيضًا، لقد أكد كتاب قواعد الكون بملاءمته للحياة وبتسهيله ظهور الوعي في النهاية أن الكون لم يبن وعيه الذاتي فقط، فقد بنى المخطط الكوني أيضًا فهما بالمخطط الكوني... يبدو من الواضح أن كونًا لا يمكنه أن يخلق ذاته وأن يفسرها بدون أن يفهمها أيضًا... ومن الواضح أن الكون لا يمكن أن يكون مفسرًا ذاتيًّا بدون أن يمتلك القدرة على تفسير ذاته، وإذا كان لا بد من تفسير كامل للكون كدارة، فيتوجب على الكون أن يعلم وأن يفهم القوانين المسؤول عنها من أجل خلق هذه القوانين»[1].

وهذه المعاني كلها راجعة إلى أن المعدوم لا يمكن أن يكوِّن نفسه؛ لكوْن فاقد الشيء لا يمكن أن يعطيه، فكذلك الحال في أن من كان فاقدا للإتقان والإحكام لا يمكن أن يعطيه لنفسه ولا لغيره.

الاعتراض السادس: الادعاء بأن دليل الإحكام والإتقان لا يُعيّن الإلٰه:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن غاية ما يدل عليه دليل الإتقان والإحكام وجود فاعل لهذا الكون، ولكنه لا يحدد ماهية ذلك الفاعل ولا صفته ولا طبيعته.

ومن أول من أثار هذا الاعتراض الفيلسوف الألماني كانت، فإنه ذكر أن دليل الإحكام لا يدل إلا على ضرورة وجود مهندس فقط، ولا يحدد صفة الإلٰه المعبود، ثم تتابع الناقدون على إثارته في كل حين[2].

ولكن هذا الاعتراض غير قادح البتة في دليل الإحكام والإتقان؛ وذلك لأمور:

- **الأمر الأول**: أن أصل الاختلاف مع الملحدين إنما هو في إثبات احتياج الكون إلى خالق وضرورة وجود الخالق من حيث هو، فهذا المعنى هو محل البحث الحقيقي مع الملاحدة ونقطته الأولى ومركزه الأساسي، وهذا القدر من

---

(١) المرجع السابق (٣٤٠ ـ ٣٤٢).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٣٢٢).

الإثبات يدل عليه دليل الإحكام والإتقان دلالة ظاهرة قطعية لا لبس فيها.

فالملحد المنكر لوجود الله أو المتشكك في وجوده يدعي أنه لا يوجد دليل يثبت أن الكون مفتقر إلى خالق وأن وجود الخالق غير ضروري، ودليل الإتقان والإحكام ينقض هذه الدعوى من أصولها ويثبت نقيضها، وهذا قدر كافٍ في إثبات الدعوى.

• **الأمر الثاني**: أنا لا نسلم بأن ذلك الدليل لا يعين صفة الإله، بل هو في الحقيقة يدل دلالة ضرورية على صفات متعددة من صفات الخالق، فهو يدل بالضرورة على صفة الحياة؛ إذ الخلق لا يمكن أن يحدث من ميت أبدا، ويدل بالضرورة على صفة العلم؛ لأن العقل لا يتصور أن الخلق المتقن والفعل الحكم المبهر يمكن أن يقع مع الجهل، ويدل بالضرورة على صفة الإرادة والمشيئة؛ فإن العقل السليم لا يتصور أن التصميم الموجود في الخلق وروعة الإبداع فيه والاختصاصات التي خص بها كل موجود يمكن أن تتحقق من غير وجود إرادة ومشيئة، ويدل بالضرورة على صفة القدرة التامة؛ فإن العقل لا يتصور أن صنع هذا الكون الفسيح بمجراته العظيمة ونجومه وكواكبه الكبيرة يمكن أن يقع مع العجز، ويدل بالضرورة على صفة الحكمة، فإن مظاهر الحسن في هذا الكون ووضع كل جزء منه في موضعه المناسب له لا يمكن أن يقع مع الطيش وفقدان الحكمة والهدف والغاية.

• **الأمر الثالث**: أن المؤمنين لا يعتمدون على دليل واحد في إيمانهم بوجود الله وثبوت صفات الكمال له، وإنما إيمانهم قائم على حزمة متعددة من الأدلة، تتضافر فيما بينها في تأسيس اعتقادهم في خالقهم ومعبودهم، وبعض تلك الأدلة يدل على قدر من اعتقاداتهم وبعضها يدل على قدر آخر يكمل غيره.

ولكن الناقدين أعرضوا عن هذه الحقيقة المركبة لأدلة المؤمنين، وطفقوا يتعاملون مع اعتقاداهم في خالقهم على أنه ليس لهم فيه إلا دليل واحد فقط.

الاعتراض السابع: الادعاء بأنه لا يدل على توحيد الخالق:

تقوم حقيقة هذه الدعوى على أن دليل الإتقان والإحكام لا يدل على اعتقاد أتباع الأديان الإبراهيمية بأن خالق الكون إله واحد، فما الذي يمنع أن يكون من

قام بتصميم الكون آلهة متعددة، اشتركوا جميعا في ضبط قوانينه وإحكام مساراته؟![1].

ومع التسليم بكون دليل الإتقان والإحكام لا يدل بنفسه على أن خالق الكون ومتقنه إلٰه واحد، فإن ذلك ليس قادحًا في دلالته ولا في قوته وتماسكه؛ لأن المؤمنين لم يقيموه من حيث الأصل إلا لإثبات وجود الله وضرورة احتياج الكون إلى خالق مبدع مريد حكيم، وهذا القدر يتحقق بدليل الإتقان والإحكام، وأما ما زاد على ذلك من أن خالق الكون لا بد أن يكون واحدًا فهناك أدلة أخرى تدل عليه عند المؤمنين.

ولكن الإشكال المنهجي لدى الناقدين للأديان أنهم يتعاملون مع اعتقاد المؤمنين وكأنه ليس لديهم إلا دليل واحد فقط يبنون عليه جميع اعتقاداتهم، وهذا غير صحيح، فالمادة الاستدلالية عند المؤمنين مادة مركبة من أدلة متعددة تتضافر فيما بينها في الدلالة على كل مكونات اعتقادهم في خالقهم ومعبودهم.

الاعتراض الثامن: الادعاء بان دليل الإحكام والإتقان لا يدل إلا على نقص الإلٰه:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الاعتماد على دليل الإحكام والإتقان يدل بالضرورة على نقص الخالق؛ لأن الكون ناقص، وفيه عيوب كثيرة، وهذا يدل على نقص مصممه؛ لأنه لو كان كاملا لصنع تصميمًا كاملًا.

ومن أول من أثار هذا الاعتراض الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم، فقد ذكر على لسان فيلون أنه إذا كان الكون دليلا على وجود الخالق وعلى علمه ومشيئته فإنه يجب أن يدل على أن الخالق ناقص؛ لأن ما نتج عن فعله ناقص![2].

وقريب من هذا المعنى ما ذكره على لسان فيلون من أن العلة يجب أن تكون متناسبة مع المعلول، والعالم متناه في حجمه وزمنه، فلو كان معلولًا للخالق لوجب أن يكون الخالق متناهيًا أيضًا[3].

---

(١) انظر: محاورات في الدين الطبيعي، ديفيد هيوم (٧١)، والجائزة الكبرى: لماذا الكون مناسب للحياة، بول ديفيز (٣٥٥).

(٢) انظر: محاورات في الدين الطبيعي (٧٠، ٧٣)، وانظر: مجلة أنا أفكر (١٠/٣٣).

(٣) انظر: المرجع السابق (٦٩).

وهذا الاعتراض غير صحيح؛ فهو قائم على الخلط بين معنى الإتقان والإحكام وبين معنى الشر والألم، فليس المراد من الإتقان والإحكام أن لا يقع في الكون شيء من الشرور والآلام، وإنما المراد به أن كل شيء في الكون قدر بتقدير هو الأنسب لما يتعلق به من مصالح ومنافع، وأن قوانين الكون التي تحكم أحداثه ضبطت ضبطا دقيقا محكما، وهذا المعنى لا يتنافى مع وجود الشرور والآلام، بل هي في الحقيقة مندرجة ضمن الإتقان وتعد جزءًا أساسيا منه.

ثم إنه ليس في العقل ما يدل على أنه لا بد أن تكون علاقة طردية بين كمال الصانع وكمال ما يصنعه، فإن العالم المتقن من البشر ـ ولله المثل الأعلى ـ قد يصنع بعض الآلات ويجعل فيها نقصًا وخللًا لحكمة يريدها، ولا يصح في العقل أن يجعل ذلك دليلًا على نقص علمه وقدرته، فالخالق لكماله وعزته وجبروته على كل شيء وحكمته الواسعة البالغة يمكن أن يخلق خلقا ناقصا لحكمة وغاية يعلمها.

ولكن المعترضين بذلك الاعتراض ألغوا كل الاحتمالات العقلية القريبة، ولم يبقوا إلا على احتمال واحد فقط، وهو أن الفاعل ناقص في قدرته وحكمته، وهذا خلل في التفكير منافٍ لواقع البشر، فكيف بحال الخالق ﷻ؟! فهو أشد منافاة له.

الاعتراض التاسع: من صمم المصمم؟

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على الادعاء بأنه إذا كان لكل موجود متقَن مصمم، فإن الله لا بد أن يكون له مصمِّم؛ لأنه موجود[١].

وهذا الاعتراض لا يختلف عن الاعتراض على دليل الخلق والإيجاد بقولهم: إذا كان لا بد لكل موجود من خالق فمن خلق الخالق؟! وقد سبق إيضاح وجه الغلط في ذلك السؤال، والكشف عما فيه من مغالطة وأخطاء استدلالية، والجواب على الاعتراض هنا لا يختلف عما ذكر هناك من جواب، فنكتفي بالإحالة طلبًا للاختصار وتركا للتكرار[٢].

---

(١) انظر: الجائزة الكبرى: لماذا الكون مناسب للحياة، بول ديفيز (٢٧٢).

(٢) انظر: العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (٣١٣ ـ ٣١٩).

الدليل الثالث: دليل القيم والمبادئ:

والمراد به الاستدلال على جود الله بما في حياة الإنسان من قيم ومبادئ مطلقة موجهة نحو غايات محددة.

ومعناه: أن حياة الإنسان تقوم على مبادئ معرفية مطلقة يقينية يقيم الإنسان عليها تصوراته وأحكامه واستدلالاته التي تميز بها عن سائر أجناس الحيوان، وتقوم أيضًا على قيم يقينية مطلقة يقيم عليها تصرفاته وأفعاله في الحياة.

وهذه المبادئ والقيم يستحيل أن تكون ناتجة عن مصدر لا يتصف بتمام العلم والإدراك وبالإرادة والحكمة والقصد إلى الغاية؛ لأن فقدان الحكمة والقصد يوجب عدم استقرار تلك المبادئ والقيم وعدم توجهها نحو غاياتها الحميدة، وفقدان تمام العلم يوجب عدم كليتها وشمولها بحيث تستوعب حياة الناس كلهم في كل العصور والأماكن.

والفرق بين هذا الدليل والدليلين السابقين أن ذينك الدليلين يستندان إلى ما في الكون عمومًا من معالم دالة على ضرورة الخالق سبحانه، وهذا الدليل يستند إلى حالة الإنسان خاصة، وما فيها من أمور دالة على ضرورة الخالق.

وقد أطلق على هذا الدليل عدد من الألقاب والأسماء، فقد أطلق عليه في عدد من الدراسات: دليل الفطرة، وهذه التسمية غير دقيقة؛ لأن الفطرة ليست دليلًا مستقلًا قائمًا بنفسه، ولا هي قسيمة للأدلة الدالة على الله تعالى، وإنما هي الدليل الإجمالي والقاعدة الكلية التي تقوم عليها كل الأدلة الدالة على جود الله تعالى وتنبع منها.

فلا خصوصية لهذا الدليل بالفطرة، فدليل الخلق والإيجاد ودليل الإحكام والإتقان هما أيضًا قائمان على الفطرة، فالفطرة قاعدة مشتركة لجميع الأدلة الدالة على وجود الله، وليس دليلًا مستقلًا.

وأطلق عليه: الدليل العملي، وهذه التسمية ليس متقنة؛ لأن الوصف بالعمل لا يمثل حقيقة الدليل، وإنما هو أثر من آثاره.

وبعض من اعتمد على هذا النوع من الاستدلال اقتصر على الجانب الأخلاقي فقط، وسمى دليله: دليل الأخلاق، وهذه التسمية مع صحتها إلا أن معنى الدليل وحقيقته أوسع من دائرة الأخلاق، فهي تشمل المبادئ المعرفية وغيرها من الأمور المتفقة معها في الحقيقة.

وهذا الدليل مع صحته وأهميته البالغة إلا أنه يكاد لا يوجد له ذكر في كلام علماء الإسلام، وإن كانت كثير من تقريراتهم تدل عليه وعلى مقدماته كما سيأتي بينه، وقد حظي دليل المبادئ والقيم بانتشار واسع في الفكر الغربي، وذلك لسببين: **الأول**: أن الاستدلال العقلي على وجود الله أضحى مهجورا جراء الإشكالات التي أثيرت عليه، **والثاني**: تدني مستوى الأخلاق في الفكر الغربي جرّاء الفلسفات المادية التي تقتضي إنكار المبادئ والقيم.

مقدمات دليل القيم والمبادئ:

من خلال عرض حقيقة دليل القيم والمبادئ وشرح معناه والمراد به يتحصل أنه قائم على **مقدمتين**:

❖ **المقدمة الأولى**: أن حياة الإنسان محكومة بالقيم والمبادئ المطلقة، وهذا أمر ظاهر، فإن من أقوى ما يميز الحقيقة الإنسانية على الحقائق الأخرى اشتراك عدد من المعاني الكلية التي تمثل أسسا يقينية كلية تتحكم في مسار حياته ويقيم عليها علومه ومعارفه وتصرفاته وأحكامه.

ومع تعدد أصناف تلك المبادئ والقيم إلا أن أهمها في حياة الإنسان صنفان:

* **الصنف الأول**: المبادئ المعرفية، كمبدأ الهوية، ومعناه: أن الشيء يبقى هو هو ما بقيت خصائصه، وكمبدأ عدم التناقض، ومعناه: أن النقيضين لا يجتمعان في آن واحد، ومبدأ السببية، ومعناه: أن لكل حادث سببًا، ويستحيل أن يقع بدونه.

وقد سبق في تهميد الباب الثالث بيان أن المعرفة الإنسانية لا تكون نافعة بنائية إلا إذا اتصفت بالاستقرار والثبات، وأن ذلك لا يتحقق إلا بوجود الضرورات العقلية، وسلامتها من الخدش والاضطراب؛ لكون العلوم التي يحصلها الإنسان في حياته بطريق الخبرة والتجربة والتأمل لا بد لها من أصول تستند إليها، وهي المبادئ الضرورية، فإن فسدت تلك المبادئ، أو اضطربت، فسيدخل الخلل في المعارف النظرية ويدخلها الفساد، فمن المعلوم أن المعارف البشرية لا يمكن أن تكون كلها ضرورية، بحيث تكون حاصلة في النفس من غير اكتساب ولا نظر، فهذا باطل مخالف لواقع الناس.

ولا يمكن أيضًا أن تكون كلها نظرية، بحيث يكون إثبات كل المعارف البشرية عن طريق النظر والاكتساب، فيكون إثباتها عن طريق غيرها؛ لأن هذا يؤدي إلى أحد أمرين ممتنعين، وهما: إما التسلسل أو الدور، والمراد بالتسلسل: هو ترتب أمور على أمور إلى غير نهاية، والمراد بالدور: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه ذلك الشيء[1].

وبيان ذلك: أن المعارف النظرية لا بد لها من مستند تستند عليه في إثبات صدقها؛ إذ هذا هو معنى كونها نظرية، وهذا المستند لا يخلو إما أن يكون نفس القضية النظرية التي يراد إثباتها، وإما أن تكون قضية أخرى.

فإن كانت هي نفسها فهو باطل؛ لأنه يؤدي إلى الدور الممتنع، وهو إثبات الشيء بنفسه، فلا بد أن يكون مستند صدق القضية النظرية قضية أخرى.

وإذا كان المستند قضية أخرى، وقد فرضنا أنها نظرية، فهي تحتاج إلى مستند آخر، وهكذا إلى غير نهاية، وهذا هو التسلسل الممتنع، ونهاية هذا عدم العلم اليقيني.

فتحصل أن المعارف البشرية لا يمكن أن تكون كلها ضرورية، ولا يمكن أن تكون كلها نظرية، فلا بد إذن من التسليم بأن بعضها ضروري وبعضها نظري[2].

* **الصنف الثاني**: القيم الأخلاقية، والمراد بها المعاني الكلية التي تضبط أخلاق الإنسان وتصرفاته، كقيمة العدل وحسن الصدق والأمانة، وقبح الكذب والخيانة والاعتداء والظلم ونحوها من المعاني.

فهذه المعاني قيم موضوعية مطلقة يجد العقلاء من الناس في نفوسهم إقرارًا ضروريًا بها، فهي مغروسة في نفوسهم ومتجذرة في كيانهم.

ولا يمكن لتلك القيم أن تكون غير متصفة بالضرورة والإطلاق؛ لأنه حينئذ ستتغير حياة الإنسان وتنقلب رأسًا على عقب، فكل تصرفات الإنسان التي جعلت منه كائنا متفردا في بناء حياته ومتميزًا في تأسيس حضارته قائمة على تلك القيم،

---

(١) انظر: تحرير القواعد المنطقية، القطب الرازي (١٤).

(٢) انظر: رسائل الكندي الفلسفية (١/ ١١١)، وشرح البرهان لأرسطو، ابن رشد (٢٠٧)، وتفسير ما بعد الطبيعة، ابن رشد (١/ ٣٥٢)، درء تعارض النقل والعقل (٣/ ٣٠٩).

فبيع الناس وشراؤهم وتعليمهم وعلاقاتهم مع جيرانهم وأصدقائهم وآبائهم وأبنائهم قائمة على تلك القيم، فلا تكاد تجد شعبًا من الشعوب الإنسانية ينازع في كون العدل والصدق والأمانة معاني محمودة لا بد من الأخذ بها، وأن الظلم والكذب والخيانة معان مذمومة لا بد من الابتعاد عنها.

❖ **المقدمة الثانية**: أن المبادئ والقيم المطلقة لا يمكن أن تكون ناتجة عن غير الله تعالى، فإذا ثبت أن تلك المعاني متحققة في حياة الإنسانة بصورة مطلقة، وثبت لها الوجود، فإنه لا بد أن يكون لها مصدر؛ لأنها فعل من الأفعال فلا بد لها من فاعل.

وكونها متصفة بالإطلاق والضرورة والتوجه نحو غايات محددة يستلزم بالضرورة أن يكون مصدرها متصفًا **بثلاث صفات أساسية**:

الصفة الأولى: القدرة المطلقة؛ لأن جعل مبادئ المعرفة وقيم الأخلاق متحققة عند كل الناس في كل الأزمان والأماكن تتطلب قدرة مطلقة تستطيع فعل ذلك، وبهذا الشرط يتبين أنه يستحيل أن يكون مصدر تلك القوانين الإنسان أو مجتمع من المجتمعات الإنسانية؛ لأنها لا تملك القدرة المطلقة.

الصفة الثانية: العلم المطلق؛ لأن تعميم تلك المبادئ والقيم وجعلها قانونًا عامًّا يتطلب علمًا تفصيليًّا بأحوال الناس كلها، بحيث يكون ما يجعل ويقنن من المبادئ والقيم مناسبًا لحياة الإنسان، وبهذا الشرط يتبين أنه يستحيل أن يكون مصدر تلك المبادئ والقيم الإنسان؛ لأنه لا يتصف بالعلم المطلق.

الصفة الثالثة: الحكمة المطلقة؛ لأن جعل تلك المبادئ موافقة للغايات الحسنة المترتبة عليها وجعلها متسقة ومطردة في مسارها لا يمكن أن يكون إلا بوجود الإرادة والحكمة والقصد إلى الهدف، وإلا أضحت فاقدة للوجه والغاية، وفاقدة للاطراد والاتساق، وبهذا الشرط يتبين أنه يستحيل أن يكون مصدر تلك المبادئ والقيم المادة؛ لأنها لا تتصف بالعلم ولا بالإرادة، بل هي صماء عمياء لا غاية لها ولا هدف.

فإذا بطل ـ بناء على المقتضيات العقلية والوجودية لإطلاقية المبادئ والقيم وضرورتها ـ أن يكون مصدرها الإنسان أو المادة، فإذن لا بد أن يكون مصدرها خارجا عن ذينك النطاقين، وهذا القدر يدل دلالة ضرورية على وجود الله تعالى؛

لكون تحقق تلك المعاني في حياة الإنسان يتطلب ضرورة وجوده سبحانه؛ لأنه لا يتصف بتلك الصفات إلا هو.

وهذا المعنى ظاهر في عقيدة الإسلام، فإنه يقوم على أن كل شيء في الوجود فهو من خلق الله تعالى والله سابق عليه، فهو سبحانه الأول فليس قبله شيء، وكل شيء مفتقر إليه، فلا يمكن لشيء ما أن يستقل بالوجود ومقتضياته بنفسه.

وقد كان ابن تيمية من أشهر العلماء الذين عبروا عن مقتضيات هذه العقيدة في المعرفة والأخلاق والقيم، فإنه ذكر أن الله أصل كل العلوم والمعارف، والعلم به منبع كل ما يدركه الإنسان في حياته ويحصله فيها، وقد اعتمد في ذلك على كونه سبحانه أول كل شيء، وأنه متصف بالغنى الذاتي وكل شيء مفتقر إليه، حيث يقول مبينًا رأيه ودليله: «العلم الأعلى هو العلم بالله نفسه، الذي هو أعلى الموجودات، والعلم به أعلى العلوم... فإنه سبحانه هو في نفسه غني عن كل شيء ما سواه، وكل ما سواه مفتقر إليه، وهو ربّ كل ما سواه ومبدعه، فوجود كل ما سواه مفتقر إلى وجوده، ووجوده غني عن كل ما سواه.

وكذلك العلم به... أصل للعلم بكل ما سواه، والعلم بما سواه فرع للعلم به باعتبارات متعددة، فلا يكون الإنسان عالمًا بغيره على الوجه الذي ينبغي حتى يعلم ما به وجد وتحقق، وذلك لا يكون إلا مع العلم بالله تعالى؛ ولهذا لا يزال العقل يطلب للموجود الذي لم يوجد بنفسه ما به وجد، سواء سمي ذلك مؤثرًا أو فاعلًا أو علة فاعلة أو صانعًا أو ربًّا، حتى ينتهي النظر إلى الله ﷻ، فحينئذ يقف الطلب... فوجوده أصل كل موجود، وعمله أصل كل علم»[1].

ولأجل هذا نص ابن تيمية على أن الله تعالى هو مؤصل كل أصل وأساس كل مبدأ، حيث يقول: «فإذا كان الحق الحي القيوم الذي هو رب كل شيء ومليكه، ومؤصل كل أصل ومسبب كل سبب وعلة، هو الدليل والبرهان والأول والأصل الذي يستدل به العبد ويفزع إليه ويرد جميع الأواخر إليه في العلم، كان ذلك سبيل الهدى وطريقه»[2].

---

(١) شرح الأصفهانية (١٠٩).

(٢) مجموع الفتاوى (٢/ ١٩).

وذكر أن الله تعالى إذا تخلى عن أي شيء، فإنه موجب لبطلانه وفنائه، حيث يقول: «كل ما خلا الله فهو معدوم بنفسه، ليس له من نفسه وجود ولا حركة ولا عمل ولا نفع لغيره منه؛ إذ ذلك جميعه خلق الله وإبداعه وبرؤه وتصويره، فكل الأشياء إذا تخلى عنها الله فهي باطل، يكفي في عدمها وبطلانها نفس تخليه عنها»[1].

ومقتضى هذا التقرير أن الله تعالى هو أصل المبادئ المعرفية عند الإنسان وأساس القيم الأخلاقية، والعلم به سبحانه وبكماله هو المسلك الوحيد للوصول إلى الرؤية المنضبطة في تلك الأمور، وإنكار وجوده أو كماله يستلزم بالضرورة الوقوع في الاضطراب والفساد المعرفي والأخلاقي.

ويقول وليم لين كريغ في بيان ضرورة الإيمان بالله تعالى لبناء الأخلاق: «الإيمان بالإله يوفر مصادر تقدم أساسًا متينًا للأخلاق، يتيح بناء كل من القيم الأخلاقية الموضوعية والواجبات الأخلاقية الموضوعية، وهكذا أعتقد بوضوح أن الإله إن كان موجودًا فسيمدنا بأساس متين لوجود القيم والواجبات الأخلاقية الموضوعية»[2].

ويقول: «لو لم يكن هناك إله فسيزول أي سبب لادعاء الصحة الموضوعية لأخلاقيات القطيع التي تطورت عند الإنسان العاقل على هذا الكوكب، أخرج الإله من المشهد ولن يبقى سوى كائنات تشبه القرود، تعيش على ذرة من الغبار الكوني، تشغلها أوهام سمو الأخلاق»[3].

وفي تأكيد هذه النتيجة يقول علي عزت بيجوفيتش: «لا يمكن بناء نظام أخلاقي على الإلحاد»[4]، وذلك أن الإلحاد يقوم على إنكار وجود الخالق، ويُرجع جميع القوانين والمبادئ إلى وضع الإنسان أو الطبيعة، وهي أمور مقيدة متغيرة، وقد أقر بعض الملاحدة بأن إنكار الإله يعني إنكار الأخلاق، فيقول بول سارتر ـ أحد أقوى مؤسسي الوجودية الملحدة ـ: «إن الوجودي يعتقد أنه من

---

(١) مجموع الفتاوى (٢/ ٤٢٥).
(٢) الإلحاد بين قصورين، ترجمة وتعليق مؤمن الحسن (٢١).
(٣) المرجع السابق (٢٤).
(٤) المرجع السابق (٢١٠).

المؤلم جدًّا أن لا يوجد إلٰه؛ لأن كل احتمال للعثور على قيم في سماء من الأفكار يختفي باختفاء الله»[1].

ويصرح فتجنشتين بأن مصدر القيمة في الوجود المادي لا بد أن يكون خارجًا عنه؛ لأن القيمة ذات طبيعة غير مادية، فيقول: «معنى العالم لا بد أن يقع خارج العالم، في داخل العالم كل شيء على ما هو عليه، ويقع كما يقع، في داخله لا توجد قيمة، وإن وجدت فستكون بلا قيمة، وعندما تكون هناك قيمة ذات قيمة، فلا بد والحال كذلك أن تقع خارج نطاق مجموع الحوادث ووجود الأشياء في ذواتها؛ ذلك أن مجموع الحوادث ووجود الأشياء في ذواتها أمر اتفاقي، الشيء الذي يجعل ذلك أمرًا غير اتفاقي لا يمكن أن يقع داخل العالم، وإلا أصبح بدوره أمرًا اتفاقيًّا، لا بد أن يقع خارج العالم»[2].

الجواب على الاعتراضات الواردة على دليل القيم والمبادئ:

يمثل دليل القيم والمبادئ كابوسًا ضخمًا على المنكرين للأديان من الملاحدة وغيرهم؛ لأنه يكشف عن الآثار العميقة للمذهب على الحقيقة الإنسانية والحياة في الأرض، ويبين كيف أن المعرفة والأخلاق الإنسانية ـ وهما من أعظم ما يميز الكيان الإنساني ـ لا يمكن أن يتحققا بصورة صحيحة متسقة إلا مع الإيمان بالله تعالى، وأن إنكار وجوده سبحانه أو إنكار تدبيره للكون يؤدي إلى إفساد تلك المميزات وانتهاكها، وهم لا يرغبون في أن يظهروا في مظهر المنتهك للاختصاصات الإنسانية، ولا في مظهر المخرب لحياة الإنسان؛ لكونهم يعلنون للناس دائمًا بأنهم المنقذون لهم من الأديان في زعمهم.

ولأجل هذا حشدوا ما استطاعوا من خيلهم ورجلهم، وسعوا بكل ما أوتوا من قوة للاعتراض على دليل القيم والمبادئ؛ قصدًا منهم لإبطاله وإزالة تماسكه، وقد جمعوا قدرًا من الاعتراضات ترجع أهم أصولها إلى **ثلاثة اعتراضات أساسية**:

الاعتراض الأول: إنكار وجود المبادئ والقيم المطلقة:

نتيجة لإنكار الملاحدة للمصدر الإلٰهي للمبادئ والقيم انتهى كثير منهم إلى

---

(١) الوجودية الإلحادية ـ ضمن آراء فلسفية في أزمة العصر، آدريين كوخ ـ (٢٧٢).

(٢) بواسطة: العودة إلى الإيمان، هيثم طلعت (١١٦).

القول بالنسبية في المعرفة الإنسانية وفي الأخلاق، وأنها تتغير بتغير الزمان والمكان، فلا قاعدة لها مطلقة، وإنما هي متشكلة بتشكل الظروف والأحوال.

أما جانب المعرفة فقد سبق الحديث عنه مطولا في الفصل الأول من الباب الثاني عند الحديث عن الشك المعرفي وإبطاله، فقد ذكرنا المنهج الشكي القائم على النسبية بكل تياراته، وبيّنّا هناك ما فيه من خلل واضطراب، فلا داعي لتكرار الحديث عنه هنا.

وأما جانب الأخلاق فقد توارد عدد منهم على تأكيد هذه النتيجة، فذهب أتباع الوضعية المنطقية جرّاء أصولهم المادية إلى أن القضايا الأخلاقية لا تنطوي على أي معنى، وحكموا عليها بأنها عبارات فارغة من المضمون، وأنها ليست إلا مجرد تعبير عن الرغبات النفسية فقط، ولا يوجد أي برهان يمكن أن يثبت صحتها أو عدم صحتها[1]، والعالم الخارجي عندهم «لا خير فيه ولا جمال، كما أنه لا شر فيه ولا قبح، فهذه كلها كلمات دالة على شعور المتكلم فحسب»[2]، وأكدوا على أن القضايا الأخلاقية نسبية محضة، تتغير بتغير الزمان والمكان، «وأن الناس يختلفون فيها، دون أن يكون في اختلافهم تناقض في العقل ومنطقه»[3].

وأما التيار الماركسي الملحد فإنه انتهى إلى أن الأخلاق الإنسانية ما هي إلا انعكاس للتغيرات المادية الواقعة في حياة الإنسان، فكما تكون حياة الأفراد تكون أخلاقهم، فهم الصانعون لها، وصرحوا بأن الأخلاق متغيرة ليس لها مبادئ كلية ولا قوانين مطلقة، وإنما هي في سيلان دائم[4].

يقول دوكنز: «لحسن الحظ وبشكل عام فالأخلاق لا يجب أن تكون مطلقة»[5]، وقد وصل الملاحدة الغرب في القول بنسبية الأخلاق إلى مستويات فظيعة من التردي الأخلاقي، فلم تعد ممارسة الجنس مع المحارم ـ كالأم والأخت ـ أمرًا منافيًا للأخلاق عند بعضهم، ولم تعد الخيانة الزوجية واستمتاع

---

(١) انظر: المشكلة الأخلاقية، زكريا إبراهيم (٦٧ ـ ٦٨).

(٢) موقف من الميتافيزيقا، زكي نجيب، المقدمة.

(٣) نحو فلسفة علمية، زكي نجيب (٣٦٢).

(٤) انظر: علم الأخلاق الماركسي، مجموعة من الأساتذة السوفييت (٣٩، ٥١).

(٥) وهم الإله (٢٣٣).

الزوجة بصديقها أمرًا منافيًا للأخلاق، بل لم تعد ممارسة الجنس مع البهائم والأطفال من غير ضرر لهم منافيًا للأخلاق عند بعضهم، وغير ذلك من المقالات الشاذة[1].

ومن أكثر الحجج التي يعتمد عليها الذاهبون إلى إنكار المبادئ الأخلاقية المطلقة: اختلاف القيم الأخلاقية بين الناس، فبعض الأعمال قد يكون من الأخلاق الحميدة عند شعب من الشعوب، وقد لا تكون منها عند شعب آخر، فالعلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة القائمة على التراضي عند بعض الشعوب محرمة وقبيحة، ولكنها ليست كذلك عند آخرين.

بل إن أتباع الأديان بينهم اختلاف في الأخلاق ـ كما يدعون ـ، فقد تكون بعض الأعمال من الأخلاق عند بعض الأديان، وقد لا تكون منها في أديان أخرى.

وهذا الاعتراض انتهاك صارخ لمنظومة الأخلاق عند الإنسان، وفتح لجميع المنافذ التي تؤدي إلى تعطيل العلاقات الإنسانية كلها، وغلق لكل المنافذ التي تؤدي إلى الإصلاح الأخلاقي والارتقاء بالسلوك الإنساني، وسيؤدي حتما إلى القضاء على الحياة الإنسانية الرشيدة، وسيدخلها في متاهات من أمواج الفساد في التعاملات والتصرفات، وتتجلى معالم الفساد في ذلك الاعتراض **في الأمور التالية:**

• **الأمر الأول**: أن إنكار المطلق والإيمان بالنسبي يؤدي حتما إلى انتفاء الصواب والخطأ من الوجود، فإن ما كان صوابًا في مجتمع ما قد يكون خطأ في مجتمع آخر، وما كان صفة قبيحة عند جماعة من الناس قد يكون صفة حسنة عند آخرين.

بل إن القول بنسبية الأخلاق يفتح المجال لإمكان قبول كل أنواع الصفات القبيحة مهما كان قبحها، وإمكان التخلي عن الصفات الحميدة النبيلة مهما كان حسنها، فمهما تخيلت من صفة قبيحة فإنه مع الإيمان بالنسبي يمكن أن تقبل بها مع القول بنسبية الأخلاق[2].

---

(١) انظر: فضائح إلحادية وأخلاق داروينية إجرامية، محمد الباحث، منتدى التوحيد.

(٢) انظر في آثار النسبية على الأخلاق الاجتماعية: أزمة الإنسان الحديث، تشارلزفرنكل (٥٨ ـ ٦٣).

فبناء على القول بالنسبية يمكن أن يكون أكل لحوم البشر أمرًا مقبولًا لا إشكال فيه، ويمكن أن يكون الأطفال وقودًا لطبخ الطعام وإنضاجه، ويمكن أن يكون أقبح الأفعال أمرًا في غاية الحسن.

ويؤدي بالضرورة إلى انتفاء العدل، فالعدل عند العقلاء الأسوياء قيمة مطلقة لا تقبل الاستثناء ولا التقييد، ومع إنكار المطلق والإيمان بالنسبي فقد يكون العدل حسنًا في مكان ولا يكون حسنًا في مكان آخر.

ويؤدي حتما إلى انتفاء معنى المساواة بين البشر الذي كثيرًا ما يتغنى به المعارضون للأديان، فمعنى المساواة لا يمكن بناؤه البتة إلا على الإيمان بوجود المطلق، فالبشر بناء على قوانين المادة والطبيعة ليسوا متساوين أبدًا، فبينهم من الفروق الجسدية والعقلية والنفسية شيء كبير، فلا يمكن أن نضفي على مبدأ المساواة معنى مقدسا إلا مع الإيمان بالله تعالى؛ حتى يتحقق فيه معنى الإطلاقية[1].

إن سفينة الإنسانية إن انفلتت من المراسي الأخلاقية فإنها ستتخبط بحار الحياة بلا خارطة ولا بوصلة، وستكون تائهة في أمواج البحار المظلمة، وستكون النهاية الغرق في الظلمات لا محالة[2].

يقول المسيري في بيان آثار إنكار الحقيقة المطلقة للأخلاق على الإنسانية ذاتها: «مع غياب الحقيقة المطلقة لا يمكن أن يكون هناك حق، ولا يمكن التوصل إلى أية قيمة أخلاقية، فكل القيم الأخلاقية نسبية، وهذا يعني في واقع الأمر غياب المعيارية واختفاء أية إنسانية مشتركة، ومن ثم سقوط مفهوم الإنسانية نفسه؛ إذ كيف يمكن أن يكون هناك مفهوم للإنسان دون أية معيارية معرفية أو أخلاقية؟! وكل هذا يعني نزع القداسة عن الأشياء كافة، وتساوي الإنسان بكل الكائنات، وأن لا تكون له أية مكانة خاصة في الكون؛ أي: أن يصبح الإنسان شيئًا ضمن الأشياء، تسري عليه القوانين الطبيعية/المادية، وتهيمن عليه الواحدية المادية»[3].

---

(١) انظر: علي عزت سيرة ذاتية وأسئلة لا مفر منها (٦٦٩).

(٢) انظر: الوجه الحقيقي للإلحاد، رافي زكراياس (٦٠، ٦٣، ٦٤، ٦٦، ٦٧).

(٣) موسوعة اليهود واليهودية (١/٢٤٦).

إن من يقول بالنسبية الأخلاقية لا يخلو حاله من أمرين:

الأول: أن يجعل باب النسبية مفتوحا بغير حدود ولا ضوابط، ومعنى هذا أنه يمكن أن تتحول أبشع أنواع الرذيلة إلى أمور حسنة جميلة، وتتحول أجمل الصفات النبيلة إلى أمور قبيحة سيئة.

الثاني: أن يجعل للنسبية حدًّا ويضع لها ضوابط، فإنه حينئذ يرد عليه السؤال: هل تلك الضوابط والحدود مطلقة أم نسبية؟! فإن قال: هي نسبية، فهو لم يخرج من المأزق، ولا يزال السؤال متوجها إليه، وإن قال: هي مطلقة، ففضلًا عما في هذا التحديد من تخلٍ عن مبدأ النسبية، فإنه يوقع الملحد في إشكال منهجي ضخم، وهو كيف يمكنه أن يقول بإطلاقها، وهو يتبنى أصولا تنفي إمكان وجود الإطلاق؟!

وهكذا فإن القول بنسبية الأخلاق يقضي تمام القضاء على كل المعايير الخلقية التي تكشف فضل المجتمعات الراقية عن المجتمعات البدائية البهيمية، وتصبح الموازنة بينها مستحيلة.

وقد أقر سام هاريس ـ وهو أحد أقطاب الإلحاد الغربي المعاصر ـ بخطر القول بنسبية الأخلاق، فقال: «دون الإيمان بوجود الحقائق الأخلاقية، وأن كلمات مثل الحق والخطأ والخير والشر تعني في الواقع شيئًا ما، ستضل البشرية سبيلها، هنا يكمن الخوف، وأنا حقا أشاطر الناس هذا الخوف، وقد أصبحت أعتقد بأن هذا القلق الموجود لدى كثير من المتدينين بخصوص تدهور الأخلاق العلمانية ليس عديم الأساس تمامًا»[(١)].

• **الأمر الثاني**: أن إنكار إطلاقية الأخلاق يؤدي إلى إغلاق باب الإصلاح الأخلاقي برمته، فإذا كانت الأخلاق أمورًا نسبية، فكيف يحق المطالبة بإصلاح الانحرافات الاجتماعية والارتقاء بها نحو الصواب والكمال؟!

ولا يمكن مع الإيمان بنسبية الأخلاق التحدث عن أي تقدم أخلاقي، ولا إصلاح سلوكي، وبذلك يُقضى على أي جهد أخلاقي يحدث في أي حضارة، وتغدو نهاية هذا القول البلوغ إلى العدمية والعبثية الشاملة.

---

(١) الإلحاد بين قصورين، ترجمة وتعليق مؤمن الحسن (٣١).

إن أعظم انتهاك يمكن أن تصاب به الحياة الإنسانية أن تغلق الأبواب التي تساعد على تطوير أخلاق الناس وازدياد ضبط تصرفاتهم والترقي بتعاملاتهم.

• **الأمر الثالث**: أن القول بنسبية الأخلاق يوقع أتباع التيار الإلحادي في أنواع من التناقضات المقيتة، فإنهم كثيرًا ما ينتقدون المخالفين لهم في أخلاقهم ومبادئهم، ويتهمونهم بسوء الأخلاق وفسادها، ولكن هذا الصنيع يبدو متناقضًا جدًّا؛ لأنه مع الأخذ بنسبية الأخلاق تنغلق كل أبواب النقد للآخرين.

وزيادة على ذلك فإنه مع القول بنسبية الأخلاق ينخرم من أيدي الملاحدة أشهر حجة يعترضون بها على وجود الله، فإنهم كثيرًا ما يعتمدون في إنكارهم لوجود الله على وجود الشرور في الكون، وبوقوع التعذيب في النار، بحجة أن هذه الأفعال مخالفة للأخلاق ومتصفة بالفظاعة والوحشية، ولكن مع القول بنسبية الأخلاق لم يعُد لهذا الاعتراض أي قيمة؛ لأنه لم يبق للمعايير التي يعتمد عليها في الحكم بالقبح والوحشية وجود.

• **الأمر الرابع**: أما الاعتماد على الاختلاف في الأخلاق في إنكار إطلاقيتها فهو غير صحيح؛ لأن فيه خلطًا بين المبادئ والقيم الكلية التي تقوم عليها الأخلاق، ككون العدل والصدق والأمانة من الأمور المحمودة، وكون الظلم والكذب والخيانة والاعتداء أمورًا مذمومة، وبين القواعد الأخلاقية التفصيلية[1]، فلا شك أن القواعد التفصيلية قد يقع فيها اختلاف بين الشعوب والأزمان والأماكن، وأما النوع الأول فلا خلاف فيه البتة، فلا تكاد تجد شعبًا يرى أن العدل أو الصدق من الأمور القبيحة من حيث أصله، أو يرى أن الظلم والكذب والخيانة من الأمور الممدوحة البتة، ودليلنا قائم على الاستدلال بالنوع الأول لا الثاني، ولكن المعترضين خلطوا بين النوعين، فوقعوا في الخطأ.

الاعتراض الثاني: إنكار احتياج المبادئ والقيم إلى الخالق سبحانه:

حين شعر عدد من الملاحدة بضخامة المأزق المعرفي والأخلاقي الذي حلّ بهم جرّاء القول بنسبية الأخلاق، وبقوة تأثيره على مشروعهم الذي يدعون إليه، فإنهم يقدمون أنفسهم دائما على أنهم إنسانيون مهتمون بإصلاح الأخلاق

---

(١) انظر في نقد هذا الخلط: فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل (٢٤، ٢٨٦)، والمشكلة الأخلاقية، زكريا إبراهيم (٦٤).

الإنسانية والارتقاء بالسلوك، ويبدون صلابة أخلاقية في خطاباتهم، ولكنهم يصدمون بالنتائج الفظيعة التي تستلزمها أصولهم الوجودية والمعرفية، فأقر بعضٌ منهم بإطلاقية الأخلاق، وحاول تقديم بدائل ليجعلوا منها قاعدة تتأسس عليها الأخلاق الإنسانية المطلقة عوضًا عن الإيمان بالخالق، وقد اختلفت البدائل التي قدموها على اتجاهات متعددة، **أهمها**:

* **البديل الأول: الاعتماد على العلم الحديث**؛ فذهب بعضهم إلى أن العلم التجريبي قادر على أن يقدم للإنسانية المبادئ الكلية التي تقوم عليها الأخلاق، وفي إثبات هذه الدعوى كتب سام هاريس كتابه: «المشهد الأخلاقي كيف يمكن للعلم التجريبي أن يحدد القيم الإنسانية»، وقدم فيه رؤية مختصرة حاصلها: أن القيم الأخلاقية هي التي ترتقي بعافية الإنسان ورخائه، والعلم التجريبي قادر على إخبارنا بما يحقق العافية، فهو إذن مصدر القيم الأخلاقية الحسنة منها والقبيحة.

وذكر أن المعيار الأدنى للأخلاق يرجع إلى تحديد أسوأ بؤس ممكن للمجتمعات الإنسانية، والعلم التجريبي يمكن أن يدلنا على ذلك، ويوجب علينا القيام به[(١)].

ولكن هذا القول غير صحيح، وهو غير نافع للاتجاه الإلحادي في إبطال ضرورة وجود الخالق لبناء الأخلاق، وذلك لأمور:

• **الأمر الأول**: أن إرجاع الأخلاق إلى ما يرتبط بعافية الإنسان يعد تحريفًا فظيعًا لطبيعة الأخلاق الإنسانية السامية، وانجرافًا بها إلى مهاوي المادية الجافة، فالإنسان لا يقوم بالأخلاق لأنها تزيد من عافيته فقط، فإن كثيرًا من الأعمال الأخلاقية ليست مريحة، ولا يقع بها نفع جسدي أو مادي للإنسان في حياته، وإنما يقوم بها لكونها حسنة في نفسها، محمودة في طبيعتها، أو يفعلها طلبًا لرضا الله، وحبا في خالقه، وسعيًا في الأخذ بالكمال والأحسن، وسيأتي مزيد بيان لبطلان هذا القول عند نقد النظرة النفعية في الأخلاق.

• **الأمر الثاني**: أن هاريس خلط خلطًا كبيرًا بين معيار الأخلاق وبين

---

(١) انظر في شرح هاريس لفكرته: الإلحاد بين قصورين، ترجمة وتعليق مؤمن الحسن (٣٢، ٣٨)، وميليشيا الإلحاد، عبد الله العجيري (١٥١).

وسيلة تحقيقها، فقد ذكر أن معيار الأخلاق يرجع إلى تحقيق العافية والرفاه للإنسان، وهذا القول منه قول فلسفي نظري لا علاقة له بالعلم التجريبي، فالعلم لا يدل على أن معيار الأخلاق تحقيق العافية، وإنما هو وسيلة لتحقيق ذلك.

وبحثنا مع هاريس ليس في وسيلة تحقيق العافية للإنسان، وإنما لماذا جعل ذلك المعنى هو المعاني المحدد للقيمة الأخلاقية؟ وما الدليل التجريبي على صحة هذا المعيار؟ ولا يمكنه أن يقدم جوابًا؛ لأنه ليس معناه تجريبيا البتة، فلا يمكن للعلم أن يقدم فيها إلا جواب، وإنما هو معنى تأملي فلسفي محض.

فمحاولة هاريس في جعل العلم التجريبي مصدرًا للأخلاق وتحقيق الرخاء معيارًا لها فيه قفز حكمي ظاهر؛ لأنه لم يجب على سؤال: لماذا يكون الرخاء والعافية معيارًا للأخلاق؟ وما المستند الذي يقوم عليه؟ ولماذا لا يكون القتل مثلًا معيارًا للرخاء الإنساني؟ ما الذي يميز معيار الرخاء عن غيره من المعاني؟

كل هذه الأسئلة لم يجب عنها هاريس في نظريته، وإنما حدد من تلقاء نفسه ما يراه صوابًا، وطالب القارئ بالاقتناع به.

فالعلم يخبرك بأن شيئًا ما يؤدي إلى إحداث الضرر بحياة الإنسان، ولكنه لا يخبرك لماذا إحداث الضرر بحياة الإنسان يعد قبيحًا، فهذه مسألة خارجة عن نطاق العلم[١].

ثم إن قوله بأن المعيار الأدنى للأخلاق يرجع إلى أدنى بؤس يتضمن قفزًا حكميًّا أيضًا، فما المصدر الذي نعتمد عليه في تحديد معنى البؤس؟ وما المصدر الذي نعتمد عليه في تحديد أدنى البؤس؟

إن البحث مع هاريس ليس في معنى الرخاء ومعنى البؤس، وإنما في المعيار الموضوعي الذي يحدد ماهيتهما وفي المصدر الموضوعي الذي يعتمد عليه في ذلك، ولكنه نقل البحث من مجال المعيار والمصدر إلى مجال المعنى، وهذا قفز حكمي ظاهر.

• **الأمر الثالث**: أن العلم التجريبي لا يملك القدرة على التدخل في القضايا الأخلاقية والقيمية؛ لكون هذه القضايا ليست ذات طبيعة تجريبية، وإنما

---

(١) انظر: أقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (٥١٧).

هي معانٍ وقيم حُكمية تستقر في داخل الإنسان وتدفعه نحو أمر محدد، ولا يمكن إدخالها في المعمل وإقامة عمل تجريبي عليها، وقد أقر عدد كبير من المختصين في العلم الحديث بهذه الحقيقة، وأكدوا على أن العلم التجريبي لا يمكنه إرشاد الإنسان إلى الأخلاق والقيم، ولا تحديد الصواب الأخلاقي من غيره، ولا يدخل في مجاله تحديد الجمال والقيم من سواها، وقد سبق في أثناء البحث نقل كثير من أقوالهم الدالة على هذا المعنى، ويصرح بعض الملاحدة المعاصرين بهذا الأمر فيقول: «نتفق جميعًا على الأقل بأن أهلية العلم لنصحنا فيما يتعلق بالقيم الأخلاقية فيه مشكلة»[1].

• **الأمر الرابع**: أن المعيار الذي حدده هاريس للرخاء والبؤس لا يحول دون دخول النسبية في الأخلاق، فإنه يمكن للسارق أن يقول بأن سرقة الأموال تمثل له رخاء، فهو يقوم بعمل أخلاقي، ويمكن أن يقول الخائن أو الظالم للناس بأن فعله يزيد من رخائه فلا يخرج عن دائرة الأخلاق[2].

• **الأمر الخامس**: أن هاريس متناقض في مذهبه، فهو يتبنى مذهب الجبرية، ويرى أن كل الناس مجبورون على أفعالهم، ولا يمكن أحدًا منهم حرية في اختيار أفعاله، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يتحدث عن الأخلاق وأن يجعل الحرص على الرخاء معيارًا لها؟!![3].

وحين تحدث عن نقد المسيحيين لأبحاث الخلايا الجذعية قال: إنها مخزية، وتقف موقفا أخلاقيًّا واهيًا، وذكر أن موقفهم لا يزيد عن لاعقلانية تعتمد على الإيمان!

والسؤال هنا كما يقول ديفيد بيرلنسكي: ما الذي يجعل الاعتراض الديني على أبحاث الخلايا لا عقلانيًّا؟!![4].

* **البديل الثاني: الاعتماد على العقل الإنساني**؛ فذهب بعضهم إلى أن القدرات العقلية للإنسان قادرة على الكشف عن الأصول والمبادئ الأخلاقية التي

---

(١) وهم الإله، دوكنز (٥٩).

(٢) انظر: الإلحاد بين قصورين، ترجمة وتعليق مؤمن الحسن (٥٣).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢٨).

(٤) انظر: وهم الشيطان (٦٢).

تضبط حياة الإنسان، واحتج بأن المبادئ القيمية التي يدعي أهل الأديان بأنها لا تعرف إلا بالإيمان بالله والتسليم بالدين يمكن أن تعلم بالعقل، فالحكم على الصدق والأمانة والوفاء بالوعود بالحسن، والحكم على الكذب والخيانة والخداع وغيرها بالقبح يمكن أن يعلم عن طريق العقل.

وهكذا فإن المجتمعات الإنسانية يمكنها بما لديها من قدرات عقلية أن تحدد لنفسها النظام الأخلاقي الذي يضبط العلاقة بين أفرادها، وصرح هؤلاء بأن مصدر الأخلاق الإنسانية هو المجتمع الإنساني نفسه، ولا داعي لافتراض الاحتياج إلى مصدر آخر لبناء الأخلاق[1].

ولكن هذا القول غير صحيح، وهو غير نافع للملاحدة في إبطال ضرورة وجود الخالق لبناء الأخلاق، ولا ينقذهم من المأزق الأخلاقي الذي حل بهم، وبيان ما في كلامهم من خلل يتبين بالأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أن حديثهم عن العقل الإنساني فيه اضطراب وإجمال شديد، فإن كان المراد بالعقل العقل الفطري الغريزي، فهذا لا يستقيم على أصولهم المادية المنكرة لوجود الله، فإن التسليم بوجود غريزة ذات طابع ميتافيزيقي يستلزم التسليم بالغيب، وهم لا يؤمنون بذلك.

ثم إن القول بأن العقل الغريزي يدل على الأخلاق الحسنة والقبيحة هو قول المؤمنين، فإنهم يقولون: إن الله فطر الإنسان على استحسان الصفات الحسنة، كالصدق والعدل والأمانة وغيرها، وعلى استقباح الصفات القبيحة، كالكذب والخيانة والظلم وغيرها، ويكثرون من الحديث عن ذلك، ويصرحون في كتبهم العقائدية بأن التحسين والتقبيح أمران عقليان مفطور عليهما الإنسان، ويمكنه أن يتوصل إليهما بعقله السليم وفطرته السوية.

وأما إن كان المراد بالعقل العقل المكتسب المنقطع عن الإيمان بالله، فإنه يستحيل عليه أن يكون مصدرًا للمبادئ الأخلاقية المطلقة، لكون البلوغ إلى تلك المبادئ يتطلب إدراكًا عامًّا وتجردًا تامًّا، والعقل الإنساني بمجرده قاصر في قدراته، وليس لديه القدرة على إدراك المبادئ الكلية الثابتة في كل زمان ومكان،

---

(١) انظر: تحقيق ما للإلحاد من مقولة، محمد المزوغي (٩١، ٩٢، ٩٥)، ومجلة أنا أفكر، العدد (٤) (ص٢٦).

وليس لديه القدرة على التجرد التام من كل الرغبات والأهواء والتحيزات، فكل أحكامه المكتسبة ستكون لا محالة قاصرة ومتغيرة ومتحيزة؛ ولأجل هذا فإن المجتمعات الإنسانية لم تتفق على نظام أخلاقي واحد فيما تعتمد فيه على قدراتها، ولم تتوصل إلى صيغة متحدة ثابتة في قواعد السلوك التي تنبع من خبرتها.

وفي الإشارة إلى هذا المعنى يقول ابن القيم: «المعقولات ليس لها ضابط يضبطها، ولا هي منحصرة في نوع معين، فإنه ما من أمة من الأمم إلا ولهم عقليات يختصون بها، فللفرس عقليات، وللهند عقليات، ولليونان عقليات، وللمجوس عقليات، وللصابئة عقليات، بل كل طائفة من هذه الطوائف ليسوا متفقين على العقليات، بل بينهم فيها من الاختلاف والتباين ما هو معروف عند المعتنين به»[١].

• **الأمر الثاني**: أن أتباع هذا الرأي خلطوا خلطا كبيرا بين المبادئ الأخلاقية وبين قواعد السلوك[٢]، فالمبادئ الأخلاقية هي الأصول الكلية التي تمثل القيم العليا المطلقة الثابتة، وهي لا تقبل التغير ولا التبدل، وقواعد السلوك هي القوانين التفصيلية التي توضع لضبط السلوك الفردي والتصرفات الحياتية، وهي قابلة للتغير والتبدل والاختلاف والتنوع، ولا شك أن المجتمعات الإنسانية تختلف كثيرًا في تحديد تلك القواعد، نتيجة لاختلافها في مستوى الوعي والتفكير، وتنوعها في طبيعة العيش والحياة.

فالصدق والكذب والأمانة والخيانة والوفاء بالعهود والغدر بها وبر الوالدين والعقوق بهما قيم كلية مطلقة، فلا يوجد مجتمع سوي يؤمن بأكمله بأن الصدق قيمة قبيحة وأن الخيانة قيمة حسنة، ولكن تحديد الصور التي تدخل فيها، أو تحديد بعض الصور التي يمكن التنازل عنها في حالة من الحالات، قد يقع اختلاف فيه من مجتمع إلى آخر.

والحديث مع أتباع التيار الإلحادي ليس في قواعد السلوك، وإنما في

---

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٦٧).

(٢) انظر في نقد هذا الخلط: فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل (٢٤، ٢٨٦)، والمشكلة الأخلاقية، زكريا إبراهيم (٦٤).

المبادئ الكلية المطلقة، ولكنهم يخلطون بين الأمرين، فتراهم حين يتحدثون عن مصدر الأخلاق يركزون حديثهم على قواعد السلوك، ويجعلونها محل الأمثلة التي يضربونها، ويظهرون التغير الواقع فيها، والاختلاف المتحقق في دائرتها؛ ليصلوا من ذلك إلى نفي المبادئ الأخلاقية المطلقة، وإنكار وجود المطلقات عند الشعوب الإنسانية، وكل ذلك تضليل معرفي متكلف، وتخليط متعسف بين أمور مختلفة في طبائعها وأوصافها.

ومن أكبر صور التضليل لديهم أنهم يدّعون كثيرًا بأن الأخلاق الدينية مختلفة فيما بينها، فكيف نستطيع تحديد الصالح منها من غيره؟! وهذا عند التدقيق مراوغة وتضليل بيّن، فإن الأديان لم تختلف في أصول ومبادئ القيم الأخلاقية، فلا يوجد دين يقول: إن الكذب صفة حميدة، وإن الخيانة صفة جميلة، والاختلافات الموجودة بين الأديان السماوية إنما هي في التشريعات التفصيلية، وهذه التفصيلات داخلة في دائرة قواعد السلوك، ولو تأملنا في جميع الأمثلة التي يستشهدون بها على دعواهم، نجدها لا تخرج عن التشريعات التفصيلية، ولا يوجد منها مثال واحد يتعلق بالمبادئ الأخلاقية الكلية.

• **الأمر الثالث**: أن القول بأن المجتمعات الإنسانية بعقول أفرادها هي مصدر الأخلاق، مبني على مغالطة كبيرة، وهي افتراض أن المجتمعات الإنسانية حين وضعت أخلاقها، وحددت مبادئها كانت منعزلة عن الإيمان بالله وبالأديان، وهذا تصور خاطئ، فإن الشعوب الإنسانية التي يعتمد الملاحدة على تصوراتها في الأخلاق، ويجعلونها مصدرًا لها، لم تكن منعزلة عن الإيمان بالله، بل إن الأصل فيها الإيمان بالله والإقرار بخلقه للكون؛ ولأجل هذا كان الإلحاد هو الأقل دائمًا في الإنسانية، فلو سلمنا بأن المجتمعات الإنسانية هي مصدر الأخلاق، فإنه يلزمنا أن نسلم بأنها لم تكن منعزلة عن الإيمان بالله والتصديق بخلقه، فوصولها إلى القيم المطلقة لم يكن لأجل أنها معتمدة على عقولها المجردة فقط، وإنما لأجل ما لديها من الإيمان بوجود الخالق.

ولا يصح للتيار الإلحادي أن يعتمد على مصدرية الشعوب للأخلاق، وينفي مصدرية الله لها، إلا إذا أثبت أن تلك الشعوب لم تكن تؤمن بالله ولا بخلقه للكون، وهو لم يفعل ذلك ولن يفعل.

فالادعاء بأن المجتمعات الإنسانية توصلت إلى حسن الصدق وقبح الكذب

من غير إيمانها بالله غير قائم على أسس صالحة، وإنما هو مجرد دعوى لا دليل عليها، وينقضها التاريخ والواقع.

* **البديل الثالث: الاعتماد على النزعة المادية؛** فقد ذكر بعضهم أن مظاهر الجمال والانسجام والاطراد والانتظام التي نراها في الكون هي من أفعال الطبيعة اللاواعية، فالطبيعة صنعت عددًا لا متناهيًا من الأنواع التي يحمل كل واحد منها صفات جوهرية ثابتة مستقلة بذاتها وغير تابعة لآرائنا وأهوائنا، فهي التي صنعت الفارق النوعي بين الكذب والصدق وبين الأمانة والخيانة، فيجب علينا أن نكون متيقنين من أن الرذيلة والفضيلة يفترقان نوعيا بطبيعتهما وباستقلال عن آرائنا.

فالطبيعة غير الواعية هي التي وضعت هذه الفوارق النوعية، فلسنا إذن في حاجة إلى افتراض وجود الله أو التسليم للأديان لنتعرف على المبادئ الأخلاقية[1].

ومن أكثر من تبنى هذه الرؤية أتباع الداروينية؛ فإنهم فسروا الأخلاق الإنسانية بالتطور البيولوجي، وجعلوا مصدرها الانتخاب الطبيعي، فالأخلاق لا تختلف عن الأعضاء البيولوجية الأخرى، كاليد والقدم والرأس، فكلها جاءت نتيجة التطور البيولوجي[2].

ولكن هذا القول غير صحيح، ولا يقدم للرؤية الإلحادية أي نفع، وبيان ما فيه من خلل يتحقق بالأمور التالية:

• **الأمر الأول:** أن تخصيص الحقائق بالأوصاف والطبائع المطردة المنتظمة يستلزم وجود الإرادة والقصد؛ لأنه يستحيل في بدائه العقول أن يحدث شيء في الوجود يتصف بالاطراد والاتساق والانسجام بالصدفة أو العشوائية؛ لكون عدم النظام لا يحدث النظام المطرد المنسجم، ومن المستحيل أن يكون من فاعل لا قصد له ولا إرادة؛ لأن الذات غير المريدة لا يتصور أن يحصل منها تخصيص منتظم ومطرد.

---

(١) انظر: تحقيق ما للإلحاد من مقولة، محمد المزوغي (٩٠، ٩٥).

(٢) انظر: وهم الإله، ريتشارد دوكنز (٢٢٧، ٢٣٠)، وانظر شرح فكرتهم: تصميم الحياة، ويليام ديمبسكي وجوناثان ويلز (٦٤ ـ ٦٦).

وقد أكد الماديون بأن المادة صماء عمياء لا هدف لها ولا غاية، وأن حركاتها تسير بصورة عشوائية، فكيف يصح أن يحدث منها تلك التخصيصات المذهلة؟!

وفي بيان أن الإقرار بالأخلاق المطلقة لا يمكن أن يكون إلا مع الإيمان بالله يقول المسيري: «الفلسفة الهيومانية ـ الإنسانية ـ في الغرب بتأكيدها القيم الأخلاقية المطلقة، ومقدرة الإنسان على تجاوز واقعه الطبيعي/المادي، وذاته الطبيعية المادية = تعبير عن الإله الخفي، وعن البحث غير الواعي من قبل الإنسان المادي عن المقدس، فمثل هذه القيم، ومثل هذه المقدرة ليس لها أساس مادي»[1].

• **الأمر الثاني**: أن الاعتماد على هذا الدليل يؤدي إلى إفساد النظام الأخلاقي واضمحلاله من الوجود؛ لأنه إذا كانت المبادئ الأخلاقية لا تتصف في نفسها بأي قيمة، وإنما هي نتيجة حركات المادة الصماء التي تخبط خبط عشواء، فأي قيمة تكون لها؟! وأي دافع يجده الإنسان في نفسه يدعوه إلى الالتزام بأي منها إن لم تكن إلا نتيجة فعل المادة التي لا تملك إرادة ولا قصدًا ولا حبًّا ولا بغضًا وليس لها غاية[2].

يقول مايكل روس ـ وهو من فلاسفة العلم الملحدين ـ في بيان أن الأخلاق الطبيعية التطورية مفسدة وغير صالحة: «يقول التطوريون المعاصرون إن لدى البشر وعيًا بالأخلاقيات؛ لأن هذا الوعي له قيمة بيولوجية، فالأخلاقيات تكيف بيولوجي كاليدين والرجلين والأسنان تمامًا... وعلم الأخلاق مجرد وهم عند النظر إليه كمجموعة مبررة ورصينة من الادعاءات حول شيء موضوعي ما، أقدر أحدهم عندما يقول: أحب جارك كما تحب نفسك، معتقدا أنه يساوي الآخر بنفسه أو يؤثره على نفسه... لكن هذا التوجه لا أساس له في الواقع، فالأخلاق مجرد أمر يساعد على البقاء والتكاثر، وأي معنى يتجاوز هذا فهو مجرد وهم»[3].

---

(١) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (١/ ١٨٩).

(٢) انظر: الأخلاق مبهاة أهل الأديان، هيثم طلعت، مجلة كشف الأقنعة، العدد الأول (ص١٤ ـ ١٩).

(٣) الإلحاد بين قصورين، ترجمة وتعليق مؤمن الحسن (٢٣).

وهنا يرد السؤال الملح على التطوريين: إن كانت أخلاقنا نشأت بالتطور العشوائي، فما الدليل على أنها ذات معايير سليمة أصلًا؟ وما المعيار الطبيعي الذي يحكم بحسن الصدق وقبح الكذب؟ فربما تكون مبادئ الأخلاق مشوهة أو غير كاملة أو خاطئة، وما الذي يدرينا أن حسن الصدق وقبح الكذب هو نتيجة تشوه وفساد في طبيعة الانتخاب الطبيعي؟ وما الذي يجعل الإنسان النسبي معيارًا أفضل للأخلاق من الله المطلق؟

فهذه الأسئلة تدل دلالة ظاهرة على أن فرضية التطور لا يمكن أن تكون صالحة لبناء أخلاق إنسانية متسقة.

وفي الكشف عن هذه التأثيرات للمادية على الأخلاق يقول إدكار أندروز في سياق رده على ريتشارد دوكنز: «إذا كان الإنسان ببساطة عبارة عن حطام كوني منتشر على شواطئ الزمن، فإن الأخلاق ـ بما فيها السخاء والإيثار اللذان يصبو إليهما دوكنز ـ بمنتهى البساطة لا وجود لها، فلا يمكن أن يكون هناك شيء صالح وشيء شرير، ويكون الخير والشر مفهومين خاليين من المعنى، وأي إنسان يصدر عندئذ حكمًا أخلاقيًّا لا يسكن على جبل أخلاقي عالٍ بل في سحاب أرض الوقواق»[١].

• **الأمر الثالث**: أنه بناء على الرؤية التطورية الداروينية يلزم أن يتخلى الناس عن الأخلاق التي لا تساعد على الانتخاب والانتقاء الطبيعي، فيجب عليهم أن يتخلوا عن مساعدة الفقراء والمساكين، وأن يتخلوا عن معالجة المصابين بالأمراض المزمنة، وأن يتخلوا عن إنقاذ الأطفال وكبار السن الذين يغرقون أو يحرقون؛ لأن بقاء تلك الأصناف مما يحول دون رقي الجنس الإنساني وتكاثره وتنقيته من الشوائب على زعمهم.

وقد علق إدكار أندروز على هذه النتيجة لنظرية التطور فقال: «يجادل الملحدون بأن الأخلاق هي ظاهرة تطورية نشأت لأن لها قيمة بقائية، لكن بعيدًا تمامًا عن صعوبة صنع كيس الحرير للأخلاق من أذن خنزير التطور، فإن هذا الأمر مناقض لكل البراهين»[٢]، ثم ذكر الشواهد التي تدل على مناقضة نظرية

---

(١) من خلق الله (٢٧٠).

(٢) من خلق الله (٢٧١).

التطور للأخلاق الإنسانية الفطرية كحب الإيثار ومساعدة المحتاجين ولو لم يكن في ذلك فائدة على الفاعل.

وقد درس عالم الأحياء جيفري شلوس الأعمال التي قام بها الذين هربوا اليهود وغيرهم من الاضطهاد النازي وإبادتهم الجماعية فقال معلقًا: «أبدى المنقذون نماذج من المساعدة خرقت توقعات الانتخابيين ـ التطوريين ـ، لقد كان خطر الموت محققًا ومستمرًّا، إلا أن ذلك لم يكن عائقًا أمام المنقذين، بل أكثر من ذلك، لقد كانت كل عوائل المنقذين، وحتى أبعد الأقارب والأصدقاء في خطر محدق، ويعرفون أنهم في خطر، وحتى لو نجت العائلة من الموت، فستعاني غالبًا من الحرمان من الطعام والمساحة والتجارة في المجتمع، بالإضافة في ضغوط عالية شديدة، ومع ذلك كله لا تتحسن سمعة المنقذ، فقد كان اليهود والغجر وغيرهم ممن تعرضوا للمحرقة منبوذين، وكانت مساعدتهم تخرق صميم القانون، كما تخرق القيم المجتمعية بما يصل بالعقاب المجتمعي إلى النفي ومصادرة الممتلكات والتصفية.

فقد نتوقع فوائد من قبيل السمعة الحسنة وزيادة ترابط المجموعة ضمن مناطق الجماعة الثقافية من خلال عمليات الإنقاذ، إلا أن هناك دليلًا ضئيلًا على وجود مثل هذه المناطق، وإن معظم المنقذين لا يشهدون بالانتماء أو لا يعرفون بالانتماء لمجموعة عرفت بدعمها أو موافقتها، فضلًا عن مكافأتها للمنقذين أو تقديرهم على أعمالهم، أضف على ذلك أن الغالبية الساحقة من المنقذين كانت تتكتم على أفعالها، ولا تخبر بها حتى أقرب المقربين إليها أو أصدقائها. في النهاية السمة الأكثر ثباتًا في هذا السلوك عند كل المنقذين هي الغياب الكامل للصلات بين الأفراد أو الجماعات الذين يساعدونهم»[1].

الاعتراض الثالث: التشكيك في اتساق احتياج المبادئ والقيم إلى الخالق «مغالطة يوثيفروا»:

من أشهر الاعتراضات التي يوردها الملاحدة على دليل القيم والمبادئ ما يسمى: «معضلة يوثيفروا»، وهو رجل من اليونان نسبت إليه المعضلة، ويسمى

---

(١) تصميم الحياة، ويليام ديمبسكي وجوناثان ويلز (٦٧)، والكتاب فيه مناقشة ثرية لقضية الأخلاق التطورية.

في الكتب العربية بـ: «أوطيفرون»، وقد كانت نتيجة حوار بينه وبين سقراط، وكان يرى أن مصدر الأخلاق يرجع إلى الإلٰه، فقال له سقراط: هل الأخلاق حسنة لأن الله يريدها أم أن الله أرادها لأنها حسنة؟ حيث يقول سقراط في محاورته: «سنرى هذا يا صديقي الطيب على نحو أفضل، تدبر ما يلي: هل الفعل التقي تقي لأنه محبوب من الآلهة أم محبوب منها لأنه تقي؟»[1].

فإن قلت بالأول ـ أن الأخلاق حسنه لأن الله أمر بها ـ فمعنى ذلك أن الأخلاق ليس لها معيار إلا إرادة الله فقط، وهذا يعني أن الأخلاق أمور وهمية لا حقيقة لها، وإنما مرجعها إلى ذات الله وإرادته، وذلك يصير الأخلاق أمورًا ذاتية اعتبارية فقط، لا وجود حقيقي لها، ولا قوانين لها، فإذا أمر الله بالقتل فإن القتل حينئذ سيكون أمرًا حسنًا، وإذا أراد الله أن ينهى عن الصدق والرحمة فستكون حينئذ أمورًا قبيحة.

وإن قلت بالثاني ـ أن الله أمر بالأخلاق لأنها حسنة في ذاتها ـ فمعنى ذلك أن الأخلاق مستقلة عن ذات الله، وحاكمة على اختياراته وإرادته، وهذا يناقض تمام القدرة والعلم الإلٰهيين، ويدل أيضًا على أن الإلٰه خاضع لمعاني أعلى منه وأقدم.

ويدل أيضًا أننا لسنا في حاجة إلى الله ليكون مصدرًا للأخلاق؛ لأنه يمكن لنا أن ندرك تلك المعايير التي كانت حاكمة على إرادة الله فنحكم بها، فلا يدل وجود الأخلاق إذن على ضرورة وجود الخالق.

وهذه المحاججة يمكن أن تطبق على قضية المعرفة، فيقال: لماذا كان الصواب صوابًا: هل لأن الله أراد أن يكون صوابًا، أم أراده الله لأنه صواب في نفسه؟ ولماذا كانت الحقيقة حقيقة: هل لأن الله أراد أن تكون كذلك، أم أرادها الله لأنها كذلك؟

وقد فرح الملاحدة كثيرًا بهذه الطريقة في الاستدلال، وطفقوا يكررونها في كل محفل، ولا يكاد يذكر دليل القيم والمبادئ على وجود الله إلا ويذكرونها على سبيل المعارضة لذلك الدليل والإبطال له.

وممن اعتمد على هذه المحاججة برتراندرسل ـ وهو من عتاة الملاحدة

---

(١) محاورات أفلاطون، محاكمة سقراط (محاورات أوطيفرون) (٢/ ٥١).

المعاصرين ـ، حيث يقول في اعتراضه على كانت: «النقطة التي تهمني هي: إذا كنت موقنًا بوجود فرق بين الصواب والخطأ هل هذا الفرق يرجع إلى حكم الله أو لا؟ فإذا كان يرجع إلى حكم الله، فإنه بالنسبة لله نفسه لا يوجد فرق بين الصواب والخطأ، وبالتالي دلالة القول بأن الله طيب ـ إذا كنت سوف تقول كما يقول اللاهوتيون: إن الله طيب ـ فيجب إذن أن تقول: إن الصواب والخطأ لهما معنى مستقل عن حكم الله؛ لأن أحكام الله طيبة وليست سيئة، ومستقلة عن مجرد حقيقة أنه هو الذي أصدرها، إذا كنت ستقول ذلك، يجب عليك إذن القول بأنه ليس فقط من خلال الله يحدث ما هو صواب وخطأ، ولكن هما في جوهرهما منطقيان، خارجان عن الله»[1].

وهذه المحاججة لا يصح الاعتراض بها على الاستدلال بالقيم والمبادئ على وجود الله تعالى؛ لأنها مبنية على أغلاط متعددة في التصور عن الله تعالى وعن علاقته بالكون، ومتضمنة لعدد من المغالطات الحجاجية، فهي قائمة على التصور اليوناني عن الله تعالى وعن كماله، فلا يصح تعميمها على كل الأديان.

وحتى تتضح صورة المسألة بشكل متقن فإنه يقال: إن الكلام في مسألة القيم والمبادئ يكون على مستويين:

* **المستوى الأول: مقام الخالق سبحانه**؛ فلو قيل في صفات الكمال: لماذا الله اتصف بالعدل: هل لأنه أراد أن يتصف به، أم اتصف به لأن العدل معنى حسن؟ ولماذا اتصف الله بالصدق: هل لأنه أراد أن يتصف به، أم اتصف به لأن الصدق معنى حسن؟ ولماذا اتصف الله بالعلم: هل لأنه أراد أن يتصف بالعلم، أم لأن العلم معنى حسن؟ وهكذا في سائر صفات الكمال.

وكذلك الحال في صفات النقص، فلو قيل: لماذا لم يتصف الله بالكذب: هل لأنه أراد أن لا يتصف به، أم لأن الكذب معنى قبيح؟ ولماذا لم يتصف الله بالظلم: هل لأنه أراد أن لا يتصف به، أم لأن الظلم معنى قبيح؟ وهكذا في سائر صفات النقص.

قيل: إن هذه الأسئلة باطلة؛ لأنها قائمة على تصور خاطئ عن وجود الله

---

(١) برتراند رسل ـ مختارات من أفضل ما كتب ـ (١٤٢)، والكتاب قدم له برتراند رسل نفسه، وانظر محاضرة: لماذا لست مسيحيا؟ (٣) فقد كرر رسل الاعتراض نفسه.

وكماله، فالله ﷻ هو أصل كل الموجودات وأكملها، وكماله من لوازم ذاته ووجوده، فلا يأتي كماله من غيره، فما يتصف به من الكمال ناشئ من ذاته لا من خارجها؛ فهو يتصف بالصدق والعدل والعلم والقدرة والإرادة وغيرها من الصفات؛ لأن ذاته ووجوده سبحانه تقتضي ذلك بالضرورة، وليس لأن هناك من يضفي عليه تلك المعاني، فهو يستحق الكمال بنفسه المقدسة[1].

وهو سبحانه لا يتصف بالظلم والكذب والخيانة والعجز والجهل وغيرها من النقائص؛ لأن ذاته سبحانه تقتضي ذلك.

وذلك لأن الضرورة العقلية تقتضي بطلان التسلسل في الفاعلين، وتقتضي انقسام الموجودات إلى قسمين: قسم يكون وجوده من ذاته ولا يعتمد فيه على غيره، وهو الخالق سبحانه الذي تنتهي عنده سلسلة الفاعلين بالضرورة العقلية، وقسم يكون وجوده من غيره، وهذا يشمل كل المخلوقات.

فإذا ثبت أن وجود الله من نفسه، فكماله وصفاته ستكون من لوازم ذاته، ويستحيل أن تكون من غيره؛ لأن الصفات تابعة للذات، وذاته قديمة سبحانه، فما له من الصفات ستكون قديمة في جنسها لا محالة، وذاته سبحانه مسغنية عن كل شيء، فما يكون له من الصفات سيكون كذلك لا محالة، فلا يستفيد من غيره شيئًا من الصفات كما لم يستفد من غيره معنى الوجود، بل هو أساس الصفات كلها، وذاته منبع كل صفة حسنة، وعدم اتصافه بصفة ما منبع كل صفة قبيحة، فإليه المنتهى في كل شيء.

ولأجل التصور الخاطئ عن كمال الله وقع المعتمدون على تلك المحاججة في مغالطة منطقية مشهورة، تسمى مغالطة «الحصر المخادع»، وهي أن يحصر المناظر الاحتمالات المتعلقة بالجواب على سؤاله في عدد معين، ثم يطلب من مناظره أن يختار منها احتمالًا، ويكون الجواب الصحيح في احتمال آخر لم يذكره فيما حدده من احتمالات.

ونحن نقول: إن الاحتمالات في الجواب على تلك الأسئلة ليست محصورة في احتمالين فقط، وإنما هناك احتمال آخر، وهو أن الله اتصف بتلك الصفات لأنه كامل في ذاته سبحانه، وتنزه عن صفات النقص لأنها تناقض

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/ ٧١).

كماله، فذات الله وكماله هي التي جعلت القيمة الحسنة للصفات الحسنة والقيمة القبيحة للصفات السيئة، فهو سبحانه أصل كل معنى حسن في الوجود، وذاته إليها المنتهى في المعاني.

فهو سبحانه اتصف بالصدق لا لأنه أراد ذلك، ولا لأن الصدق معنى حسن خارج عن ذاته، وإنما اتصف به لأن ذلك من لوازم ذاته، ولأن كماله هو الذي جعل للصدق قيمة حسنة، وكذلك الحال في كل صفات الكمال.

وهو سبحانه لم يتصف بالكذب لا لأنه لا يريد ذلك، ولا لأن الكذب معنى قبيح خارج عن ذاته، وإنما لأنه من لوازم عدم الاتصاف بالنقص؛ ولأن كماله هو الذي جعل الكذب معنى قبيحًا، وكذلك الحال في كل صفات النقص.

فلا يصح أن يقال: لماذا الله هو الأول؟ لأن ذلك من لوازم كونه خالقًا بالضرورة، ولا يصح أن يقال: لماذا الله هو القديم وهو القادر وهو العالم؟ لأن ذلك أيضًا من لوازم كونه خالقًا تنتهي إليه سلسلة الفاعلين بالضرورة.

ولا يصح عقلًا أن يقال فيها: هل أراد الله أن يكون هو الأول أو القديم أو القدير أو العالم؟ ولا يقال فيها أيضًا: هل هي مستقلة عن ذاته؟ ولا يقال: هل هو جعلها كمالًا؟ وإنما يقال: هي كمال لأنها من لوازم الذات الكاملة، فلا بد أن تكون كمالًا، فالكمال فيها جاء من جهة كونها لازمة لذات الله ووجوده، وذاته ووجوده سبحانه هو أكمل شيء، فصفاته كاملة بالضرورة.

فكما أن الله لم يجعل نفسه أولًا، ولم يجعل نفسه قديمًا عالمًا مريدًا، وإنما كل ذلك من لوازم ذاته ووجوده، فكذلك الحال في كل الصفات القائمة بذات الله هي قائمة به سبحانه؛ لأنها من لوازم ذاته وكونه خالقًا تنتهي إليه سلسلة الفاعلين.

وبهذا التوضيح يتبين أن حصر الاحتمالات في الجواب على ذلك السؤال بين أن يقال: هل الله اتصف بالصدق والعلم لأنه أراد ذلك، أو أنه اتصف بذلك لأن الصدق والعدل معنيان حسنان في ذاتهما؟ يتبين أن هذا الحصر غير صحيح، وأن هناك احتمالا ثالثا هو الصواب المتسق مع الوجود الإلٰهي وكماله، وهو أنه اتصف بتلك الصفات لأنها من لوازم ذاته ووجوده، وليس لأنه أراد ذلك، ولا لأن حسنها خارج عن ذاته.

* **أما المستوى الثاني: فهو مقام البشر**؛ والمراد به الحال الذي يكون عليه الناس ويتعاملون به في حياتهم، فلو قيل: لماذا الصدق والعدل والأمانة معانٍ حسنة عند الناس: هل لأن الله أراد أن تكون كذلك، أم أن الله أرادها لأنها حسنة في نفسها؟ ولماذا الكذب والخيانة والظلم معان قبيحة عند الناس: هل لأن الله أراد أن تكون كذلك، أم أن الله لم يردها لأنها قبيحة في نفسها؟

والجواب على هذه المحاججة في حال أفعال البشر قد اتضح بالجواب على المستوى الأول، وهو أن يقال: الجواب على هذا السؤال لا بد أن يكون مركبًا من معنيين فيقال: كانت حسنة لأنها حسنة في ذاتها، وحسنها ناشئ من ذات الله ووجوده، وليس مستقلًا ولا خارجًا عن ذات الله، وما كان كذلك فإن إرادة الله المحضة لا تتعلق به، وإنما تتعلق به الإرادة المتربطة بالحكمة وبالكمال، فالله يريد الصدق؛ لأنه حسن في ذاته؛ لكون الله متصفًا به، ولا يريد الكذب؛ لأنه قبيح في ذاته؛ لكون الله يتنزَّه عنه.

ومع ذلك فإنا سنزيد هذا الجواب المجمل تفصيلًا فنقول: طرح هذه المحاججة على مستوى أفعال البشر يقوم على أغلاط متعددة في تصور العلاقة بين وجود المخلوق وبين الله تعالى، **وترجع أصول الأغلاط التصورية التي تقوم عليها تلك المحاججة إلى غلطين أساسيين**:

الغلط الأول: أنها تقوم على تصور خاطئ عن علاقة الله بالموجودات، فالله تعالى هو الخالق لكل شيء في الوجود الحادث، سواء كان ذلك الشيء من الأمور العينية، كالجبال والشجر والبحار، أو من الأمور المعنوية، كمعنى الرحمة والرأفة وحسن الصدق وقبح الكذب ونحو ذلك، فلا يوجد شيء غير الله تعالى من الأعيان أو من المعايير والسنن إلا وهو مخلوق له سبحانه.

فالحسن والقبح والخير والشر والعدل والظلم الموجودة في الكون الحادث كلها معانٍ داخلة في خلق الله تعالى، فلا يتصور أنها خارجة عنه، فهو الذي خلق الصدق وجعله على هيئة الحُسن الذي هو عليه، وهو الذي خلق العدل وجعله على هيئة الحُسن الذي هو عليه، وهو الذي خلق الكذب والظلم وجعلهما على هيئة القبح الذي جعلهما عليه.

وهو مع ذلك هو الذي خلق العقل الإنساني على هيئة يدرك بها حسن الأفعال الحسنة وقبح الأفعال القبيحة.

فكل هذه الأمور الموجودة في الكون الحادث ـ أعني: معنى الحسن والقبح والخير والشر والأفعال المضمنة بالحسن والقبح والخير والشر والعقل الإنساني المدرك للحسن والقبح والخير والشر ـ مخلوقة لله تعالى، وهو الذي صنعها وهيأها على هذه الحال، فلا شيء يخرج عن قدرته وإرادته وقبضته.

الغلط الثاني: أنها مبنية على الغفلة عن صفة الحكمة الإلٰهية، ومن أقام تلك المحاججة يتعامل مع الله وكأنه يخلق الأمور ويأمر بها بمحض الإرادة والقدرة فقط، ويعرض عن صفة الحكمة؛ ولأجل هذا تصور أن الله يمكن أن يأمر بما هو شر محض، ويكون بذلك أمرًا أخلاقيًّا.

والحقيقة أن ما اتصف الله به من كمال مطلق في الحكمة والعلم والقدرة والإرادة يمنع أن يأمر الله بما هو شر محض، ويعتقد المسلمون أن الله لا يأمر إلا بما هو خير، ولا ينهى إلا عما هو شر.

ونتيجة لهذه الأغلاط التي تلبست بها تلك المحاججة أضحت قائمة على عدد من المغالطات المنطقية.

ومن أهمها مغالطة: التصوير الزائف، وهي أن يصور المناظر المسألة التي وقع فيه الاختلاف بصورة غير الصورة التي هي عليها، ويطلب من المخالف له أن يناقشها بناء على ذلك التصوير.

فالمعتمد على تلك المحاججة أقام حجته على أن الله تعالى يمكن أن يفعل لمحض الإرادة من غير حكمة، وأن معيار الحسن والقبح خارج عن خلق الله وقدرته، ثم جعل الخيارات منحصرة في أمرين: إما أن يكون الله مريدًا للأخلاق لأجل إرادته فقط، وإما أنه أرادها لأنها حسنة!

وهذا الحصر للاحتمالات لا يصح أن يرد إلا في حالة أن يكون الفاعل ليس متصفًا بالحكمة، فهو يفعل الأمور لمحض المشيئة فقط، ولا يصح أن يرد أيضًا إلا في حال أن تكون الأمور الموجودة في الواقع ثلاثة، هي: الفاعل ومعيار الحسن والقبح والفعل المجرد، وكل واحد مستقل عن الآخر، حتى يمكن أن يتصور في العقل أن يختار الفاعل فعلًا ما لأجل معيار معين خارج عن قدرته وإرادته.

وكل هذه الأمور غير ممكنة الوقوع في حق الله تعالى، فالله تعالى لا يفعل

فعلا بغير حكمة البتة، وأيضا فمعيار الحسن والقبح وكذلك الأفعال ليست أمورًا مستقلة عن الله تعالى، حتى يقال: هل اختار الله الفعل الأخلاقي لكونه حسنًا أم لا؟ بل هي من لوازم ذات الله ووجوده، فهو سبحانه أصلها وأساسها، والعقل الإنساني المدرك لها هو من خلق الله أيضًا، كما سبق بيانه في المستوى الأول.

فلا يوجد في التصور العقلي إلا فرض واحد فقط، هو أن الله أمر بالأفعال الحسنة لأنه خلقها على هيئة حسنة مناسبة للوازم ذاته، ولأن حكمته لا تأمر إلا بما هو حسن، ونهى عن الأفعال القبيحة لأنه خلقها على هذه الهيئة وحكمته تقتضي أن لا يأمر بما هو قبيح.

وبناء على هذا التوضيح فما ذكر في السؤال من حصر الاحتمالات خطأ، بل هناك احتمال ثالث هو المتفق مع طبيعة علاقة الله بالكون وطبيعة كماله سبحانه، وهو ما سبق بيانه.

فإن قيل: ما زال السؤال قائما، فلماذا جعل الله الحسن مقياسا للأخلاق الحسنة والقبح مقياسا للأخلاق القبيحة؟

قيل: هذا السؤال سفسطي لا قيمة له، ويمكن أن يورد على كل شيء في الوجود، فيقال: لماذا جعل الله الموجود موجودًا والمعدوم معدومًا؟ فعلى أي معيار ميز الله بينهما؟ هل كان الموجود موجودا لأن الله أراد له ذلك، أم أن الله تعالى أراده كذلك لأنه موجود؟

ولماذا جعل الله الكبير كبيرًا والصغير صغيرًا؟ ولماذا جعل الكبير أكبر من الصغير؟ وعلى أي معيار ميَّز الله بينهما؟ هل كان الكبير كبيرًا لأن الله أراده كذلك، أم أن الله أراده كذلك لأنه كبير؟

ولماذا جعل الأبيض أبيض والأسود أسود؟ فعلى أي معيار ميَّز الله بينهما؟ هل كان الأبيض أبيض لأن الله أراد أن يكون كذلك، أم أن الله أراده لأنه أبيض في نفسه؟

ولماذا جعل الله العلم علما والجهل جهلًا؟ فعلى أي معيار ميز الله بينهما؟ هل كان العلم علمًا لأن الله أراده كذلك، أم أن الله أراده كذلك لأنه علم في نفسه؟

وكل هذه الأسئلة عند التأمل فيها يتضح أنها من قبيل السفسطة والاعتراضات التي لا تقوم على أسس صحيحة.

والجواب المستقيم عليها جميعًا أن يقال: كانت تلك الأمور وغيرها كذلك لأن الله تعالى يتصف بالكمال المطلق، فخلق الخلق بمعاييره وقوانينه وسننه ومشاهده على هذه الهيئة التي نعلمها لتحقق المصالح والحكم التي يريدها الله تعالى، وقد نعلم نحن البشر تلك المصالح وقد لا نعملها، ولو شاء الله تعالى أن يخلق الخلق على هيئة أخرى تقوم على قوانين ومعايير وسنن أخرى لفعل سبحانه.

وفي نهاية الإجابة على الاعتراضات التي يوردها الناقدون للأديان على أدلة المؤمنين على وجود الله لا بد من التنبيه على قضية منهجية إقناعية مهمة، وهي أن كثرة الاعتراضات على الشيء لا تستلزم اتصافه بالضعف ولا بالإشكال، ولا تعني قوة موقف المعترضين وصلابته، فإنه مهما أكثر المجرم من الادعاءات على قوله وسعى بكل ما أوتي من قوة في تبرير إجرامه، فإن ذلك لا يغني عنه شيئًا عند العقلاء النابهين، فإنه مهما أكثر الناقدون من الاعتراض عليه، فإن ذلك لا يعني قوة قولهم ولا ضعف ذلك الدليل؛ لأن العبرة في الادعاءات بالصحة لا بالكثرة.

الفصل الثاني

الاعتراض على النبوة والوحي

مدخل

يتبوأ موضوع النبوة مكانة عالية في الأديان، ويحتل درجة رفيعة في بنيانها، ويأتي في مرتبة شامخة من هيكلها، فالنبوة هي القاعدة الأساسية التي تتأسس عليها تشريعات الأديان، فكل شيء فيها يعد فرعًا عن إثباتها وتقريرها.

والإيمان بالوحي والنبوة هو الأساس الذي ينبني عليه هيكل الدين، واللبنة الأولى التي تستند إليها جميع التشريعات العبادية بعد الإيمان بالله ـ تعالى ـ فأي حديث عن الأديان ـ سواء من جهة تشريعاتها أو من جهة أخبارها أو من جهة ما يترتب عليها من ثواب وعقاب ـ يجب أن يكون تابعًا للإيمان بالنبوة، وتاليًا لإثباتها والتصديق بها.

وانضباط الرؤية في باب النبوة، وإحكام الاستدلال عليها من أقوى العوامل المؤدية إلى انضباط المواقف من هيكل الأديان وثباتها، واضطراب الرؤية في قضية النبوة من أقوى ما يؤدي إلى إحداث الاضطراب والقلق في مجالات الدين جميعها.

والإيمان بالنبوة تابع من حيث الأهمية والوجود للإيمان بوجود الله وخلقه للكون، فلا يمكن الإيمان بها، والتصديق بتحققها في الواقع مع عدم الإيمان بوجود الله، فمن لم يكن مؤمنًا بوجود الله؛ فلن يكون مؤمنًا بالنبوة والوحي، فالبحث في إثبات النبوة وتقرير أدلتها يجب أن يكون بعد الانتهاء من إثبات أدلة وجود الله، وتقرير كماله.

ومن لم يكن مؤمنًا بالله وكماله؛ فإنه لا فائدة من الحوار معه في موضوع النبوة، لكونه لم يحقق المرتبة السابقة على هذه المرتبة.

فكل الحجج التي يمكن أن تقام على ضرورة النبوة وتحققها في الواقع مبنية على الإيمان بوجود الله، وتابعة لذلك، وقد كان علماء الإسلام على علم يقيني بهذه الحقيقة، وفي بيانها يقول الماوردي: «لا يصح التعبد ببعثة الرسل إلا بعد معرفة المعبود المرسل»[1]، ويقول الغزالي: «من لم يعترف بأمر الله لم يعترف بالنبوة قط»[2]، ويؤكد الرازي المعنى نفسه قائلًا: «القول بإثبات النبوات فرع على القول بإثبات الفاعل المختار، فمن نازع في ذلك الأصل، فإنه لا يجوز له الخوض في إثبات النبوة ألبتة، بل يجب عليه الشروع في تلك المسألة»[3].

والإيمان بالنبوة ليس تابعًا للإيمان بوجود الله فحسب، وإنما هو تابع للإيمان بكمال الله في صفاته وجلاله، فمن آمن بوجود الله، وأنكر كماله في علمه ورحمته وحكمته، وتخبط في هذا الباب؛ فإنه سيضطرب في باب النبوة، ويتخبط في موضوعاتها، وتدخل عليه المشكلات من جهات عديدة، وفي بيان هذا المعنى يقول القرطبي: «المعجزة لا تكون دليلًا إلا في حق من علم وجود الباري ـ تعالى ـ وأنه قادر مريد موصوف بصفات الكمال، حتى يتأتى منه الإرسال والتصديق والتكليف، وإذا لم يعرف الناظر هذه الأمور بأدلة عقلية؛ لم يعرف المعجزة، ولم يفده العلم بالتصديق بالنبي»[4].

ويكرر ابن تيمية التنبيه مرارًا على أن الإيمان بالنبوة مرتبط بكمال الله في صفاته، ويقول: «الكلام في النبوة فرع على إثبات الحكمة التي توجب فعل ما تقتضيه الحكمة ويمتنع ما تنفيه»[5].

والتنبيهات السابقة مفيدة في تحديد الأولويات البحثية مع الناقدين للأديان، وتحديد المسارات المنهجية في الدخول مع جدلياتهم النقدية التشكيكية، فليس صحيحًا أن يدخل المؤمن في جدل حول موضوع النبوة مع شخص لم يؤمن بوجود الله بعد، ولم يصدق بكماله، فإن هذا الجدل عقيم لن ينتهي إلى نتيجة مفيدة.

---

(١) أعلام النبوة، الماوردي (٩).

(٢) معارج القدس، الغزالي (١٣٤).

(٣) المطالب العالية من العلم الإلٰهي، الرازي (٨/ ٩٣).

(٤) الإعلام بما في دين النصارى من الأوهام، القرطبي (٢٣٩).

(٥) النبوات، ابن تيمية (٢/ ٩١٧).

ومع أن الانحرافات في باب النبوة متعددة، والتصورات الخاطئة عنها مختلفة متنوعة، إلا أن أصولها ترجع إلى ثلاثة أصناف أساسية:

الصنف الأول: إنكار إمكان النبوة، والادعاء بأنها أمر يستحيل تحقق وقوعه، والذي يتبنى هذه الرؤية في الغالب هم أتباع التيار الإلحادي.

الصنف الثاني: الإقرار بإمكان النبوة، وإنكار تحقق جنسها في الواقع، والذي يتبنى هذه الرؤية في الغالب هم أتباع الدين الربوبي.

الصنف الثالث: الإقرار بإمكان النبوة، وبتحقق جنسها في الواقع، مع إنكار تحققها في أفراد معينين، والذي يتبنى هذه الرؤية في العادة هم أتباع الأديان المحرفة، كاليهودية والنصرانية، فإنهم يقرون بوجود جنس النبوات، ولكنهم ينكرون تحققها في النبي ﷺ.

والبحث سيتركز هنا على الصنفين الأولين، وما أثاروه من اعتراضات وتشكيكات، سواء التي أقاموها بأنفسهم، أو التي نقلوها عن غيرهم، ولن نتعرض إلى ما يثيره أتباع الصنف الثالث، إلا إذا كان له تعلق بما يثار عند أتباع الصنفين الأولين.

والاعتراض على النبوة ومكوناتها يعد أشهر في الفكر الإسلامي من الاعتراض على وجود الله، حتى أن لقب الإلحاد كان يطلق في العادة على منكري النبوة[١]، فقد ظهرت شخصيات في تاريخ الإسلام أعلنت إنكار النبوة، وأثارت حولها تشكيكات كثيرة، وقام عدد من علماء المسلمين بالرد عليهم، ونقض تصوراتهم وادعاءاتهم، وإبطال احتجاجاتهم[٢].

وقد اختلفت أغراض الناقدين في اعتراضهم على النبوة، أما أتباع التيار الربوبي، فإنهم اعتمدوا على ذلك لتنفير الناس من الأديان جملة، وتحبيبهم في الاستجابة لرؤيتهم التي تدعو إلى الاقتصار على الإيمان بالله، وإنكار الوحي والنبوة، وأما أتباع التيار الإلحادي، فإنهم اعتمدوا على ذلك للتشكيك في كمال الله، وعدله، ورحمته، كما يدعون، فإن كثيرًا منهم يبدأ أولا في الحوار مع غيره بالتشكيك في صحة النبوة، وإثارة الاعتراضات عليها، ويسعى إلى إقناع

---

(١) من تاريخ الإلحاد في الإسلام، عبد الرحمٰن بدوي (٧ ـ ٨).

(٢) انظر في ذكر بعض شبههم: تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبد الجبار (٥١، ١٢٩، ٣٣٢، ٣٧٤).

المتحاور معه بأن النبوة لا تقوم على أسس عقلية، ولا تنسجم مع الحكمة والعدل؛ لينتهي بذلك إلى التشكيك في كمال الله، وعدله، ووجوده.

ومع كثرة ما أثاره الناقدون للأديان من اعتراضات حول النبوة، ومع تشعب اتجاهاتها ومساراتها، إلا أنها في مجملها ترجع إلى **مسارين**:

الأول: إثارة الاعتراضات والإشكالات حول أصل النبوة، وكماله، واتساقها مع الحكمة والعدل.

والثاني: القدح في الأدلة الدالة على صدق النبوة وسلامتها من النواقض.

واستيعاب النظر لظاهرة نقد الأديان، وبيان ما فيها من خلل واضطراب، وخروج عن المنهج العلمي، والعقل السليم يتطلب التعمق في كِلا المسارين بالدرس، والتحرير، والمناقشة.

وقبل الدخول في غمار الاعتراضات التفصيلية التي أثارها الناقدون للأديان على النبوة، لا بد من التمهيد بذكر الأصول الكلية، والمعاني الأساسية التي يقوم عليها الإيمان بالنبوة، ويتركز عليها التصديق بالوحي والمعجزات؛ لأن إظهار تلك الأصول من أقوى ما يكشف حقيقة النبوة، ومن أشد ما يوضح الأسس العقلية الأصيلة التي تعتمد عليها، ومن أعمق ما يكشف عن الخطأ المنهجي الواقع في تصورات الناقدين للنبوة، وفي اعتراضاتهم.

وبناءً على التقرير السابق، فإن الحديث في هذا الفصل سيكون منشطرًا إلى **مبحثين أساسيين**:

الأول: سيكون مخصصًا للحديث عن الأصول الكلية، والمعاني الأساسية التي يقوم عليها الإيمان بالنبوة.

والثاني: سيكون مخصصًا لاستعراض أهم الاعتراضات التي يوردها الناقدون للأديان على النبوة، وبيان ما فيها من خلل وانحراف.

المبحث الأول

الأصول التي يقوم عليها الإيمان بالنبوة والوحي

لا بد من التأكيد في ابتداء هذا المبحث على أن الإيمان بالنبوة ليس قضية تسليمية محضة، ولا هو عبارة عن مشاعر نفسية روحية، وليس مجرد تقليد بشري قاصر، وإنما هو قضية تصديقية برهانية إيمانية، تقوم على أسس عقلية مثبتة، وبراهين استدلالية يقينية، تشترك جميعها في تأسيس الإيمان الواعي بالنبوة ومكوناتها، فالإيمان بالنبوة حقيقة وجودية عقلية، ومعتقد يوجبه العقل، وترشد إليه مسالك الاستدلال المستقيمة.

وبيان الأسس العقلية التي يقوم عليها الإيمان بالنبوة، وتوضيح صورتها وعمقها تحصل حقيقته، وتتجلى معالمه في **الأمور التالية**:

الأمر الأول إمكان النبوة:

من الأسس الكلية التي يقوم عليها الإيمان بالنبوة: أن النبوة من الأمور الممكنة الوقوع، والمراد بهذا: أن إنزال الله الوحي على من يصطفيه من عباده أمر ممكن في العقل وفي الوجود، وأنه لا يتضمن مناقضة للعقل، ولا تعارضًا مع قوانين الكون.

وإثبات إمكان النبوة لا يحتاج إلى أدلة خاصة، فكل الأدلة التي أقامها المؤمنون على وجود الله تدل بالضرورة على إمكانها، وأنها أمر قابل لأن يتحقق في الواقع، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى المنهجي ونبه عليه، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ ٱلنَّاسَ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ قَالَ ٱلْكَٰفِرُونَ إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ مُّبِينٌ ۝٢﴾ [يونس: ٢]، فظاهرة الوحي والنبوة يجب ألا تشكّل عند المؤمنين بوجود الله أي

استغراب؛ لأنها ليست أعظم من خلق الكون وإبداعه من العدم، وليست منافية لحكمة الله وعدله، كما سيأتي بيانه.

وبناءً عليه؛ فإن المخالف في إمكان النبوة إن كان من أتباع الدين الإلحادي؛ فإن النقاش معه لا يصح أن يتوجه إلى إمكان النبوة بخصوصها؛ لأنه أنكر الأصل الذي يقوم عليه التسليم بحدوثها، وهو خلق الكون، وإنما يتوجب أن يكون النقاش معه في إثبات خلق الله للكون، وامتناع حدوثه من غير خالق، فإن أقر بذلك؛ أمكن الحديث معه في تفاصيل الكون، ومنها النبوة والوحي، وإن لم يقر؛ فلا فائدة ذات بالٍ من الحوار معه إلا في إثبات إمكانه العقلي.

وإن كانِ من أتباع الدين الربوبي فحاله لا يخلو من أحد أمرين: إما أن ينازع في إمكان النبوة من جهة القدرة، فهو في هذه الحالة سيكون متناقضا؛ لأن إقراره بخلق الله الكون يوجب عليه التسليم بإمكان إيجاد كل ما هو دونه، والنبوة أسهل وأيسر بلا شك، فإن لم يقر بذلك؛ فإنه سيكون لا محالة واقعًا في المغالطة المنطقية التي تسمى «الانقلاب الإقراري».

وإما أن يكون منازعًا في إمكان النبوة من جهة الحكمة والرحمة والعدل، فقوله خطأ ظاهر، وبيان ما فيه من خلل وانحراف يتحصل بالكشف عن الأمور الدالة على أهمية النبوة وضرورتها.

الأمر الثاني أهمية النبوة وضرورتها:

الإيمان بالنبوة لا يقوم على أنها مجرد أمر ممكن الوقوع فقط، وإنما يقوم على أنها أمر مهم لحياة الإنسان، وضروري لاستقامة عيش النوع الإنساني، فإن الذي يوسع دائرة نظره وتأمله في الوجود، وفي طبيعة الخلقة التي خلق الإنسان عليها، وما يتميز به عن باقي أنواع الحيوان، وما اتصف به من الانفراد بالذكاء، والتفكر، والتأمل، والاتصاف بالإرادة، وحرية الاختيار والقصد، والبحث عن الغايات، والتساؤل عن الأسباب والعلل، وما انفرد به من العيش في المدنية، بحيث إنه لا يمكن للفرد الإنساني أن يعيش وحده، وإنما لا بد له من العيش في جماعات من بني جنسه، يدرك أن النبوة أمر ملح جدًّا في حياة الإنسان، وأنه يحتاج إليها احتياجًا بالغًا، بل إن احتياجه إليها لا يقل عن باقي الضرورات الحياتية الأخرى التي لا يمكن أن تستقيم الحياة إلا بها، ويدرك أيضًا أن وجود

النبوة وتحققها في الواقع، وإرسال الله للرسل إلى الناس هو الأمر المتوافق مع الحكمة، والمنسجم مع الرحمة والعدل.

والتقرير السابق ليس مجرد عبارات عاطفية، ولا ادعاءات خالية من الدليل والبرهان، وإنما هو تعبير عن حقيقة يقينية تقوم على معانٍ عقلية، ومكونات وجودية، تشترك جميعها في إثبات ضرورة النبوة للنوع الإنساني، وشدة احتياجه إليها.

وفي سياق الاستدلال على هذه الحقيقة لا بد من التأكيد على أنه يجب أن يكون اعتمادنا على النظر العقلي الصحيح، والتأمل الوجودي المستقيم، ولهذا فإننا لن نعتمد على نصوص الكتاب والسُّنَّة في إثبات تلك الحقيقة إلا عرضًا واستئناسًا؛ لأنه لا يصح منهجيًّا أن تثبت أهمية النبوة وضرورتها من خلال نصوص النبوة نفسها لمن كان غير مؤمن بها، فإن في ذلك وقوعًا في خطإٍ منهجي ظاهر، وهو الدور الاستدلالي المعيب.

وقبل الولوج في إقامة الأدلة على ضرورة النبوة، وشدة احتياج النوع الإنساني إليها، لا بد من التأكيد أن ما سنقيمه من الأدلة ليس المراد به إثبات صدق النبوة في نفسها، وصدق المدعي لها، وإنما المراد به ذكر الدلالات التي تدل على أن تحقق النبوة متوافق مع الحكمة والرحمة والعدل، ومنسجم مع العقل، ومتسق مع طبيعة الوجود، وأن عدم تحققها مناف لتلك الحقائق كلها.

وقد تنوعت مسالك الخائضين في بيان أهمية النبوة، وتعددت جهات النظر لديهم، وتفرعت منافذ الارتكاز عندهم[1]، وسنقتصر في هذا المقام على أهم الأدلة والبراهين الكاشفة عن ضرورة النبوة، **وتفصيلها فيما يلي:**

* **الدليل الأول**: أن النوع الإنساني لا بد أن يكون خاضعًا لله، وعابدًا له، ومتذللا لجلال الله وجبروته؛ لأن الإنسان جزء من المخلوقات، وكل مخلوق لا بد أن يكون تابعًا لخالقه، وخاضعًا لجبروته، ولا يصح بحال من الأحوال أن ينخلع من هذه الصفة، أو أن ينزعها عن نفسه، فالمخلوقية تعني

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٩/٩٣ ـ ١٠٣)، ومدارج السالكين، ابن القيم (١/ ٩٠ ـ ٩١)، ورسالة التوحيد، محمد عبده (١٧)، والوحي المحمدي، رشيد رضا (٤٨)، والنبوة والأنبياء في الفكر الإسلامي، علي عبد الفتاح المغربي (٣٥ ـ ٥٩).

الافتقار المطلق إلى الخالق، فعبودية الإنسان لله حق لازم لا ينفك عنه أبدا، وقد جاءت الإشارة في النصوص الشرعية إلى هذا المعنى، كما في قول النبي ﷺ لمعاذ بن جبل: **«هل تدرى ما حق الله على عباده»**[1].

وهذا الخضوع الذي يعد مكونًا أساسيًا من مكونات الإنسان، قد يعتريه النقص والخلل بسبب أن الإنسان يتصف بصفات خاصة دون سائر أنواع الحيوان الأخرى، فهو يتصف: بالنسيان، والذهول، وبالإرادة، والقصد، والبحث في أسرار الكون ونحو ذلك، فهذه الصفات تجعل حال الإنسان مختلفًا عن حال الحيوانات الأخرى في البقاء على العبودية الكونية، فالإنسان بسببها معرض للغفلة عن الخضوع للخالق، والانحراف عن مسار العبودية التي لا بد له منها، فيحتاج إلى من يذكره بعبوديته لله، ويرجعه إلى رشده، ويزيل عنه الغبش والنقص الذي وقع فيه بسبب صفاته المميزة له.

ومصدر تذكير الإنسان بذلك لا يمكن أن يكون من جنس الإنسان نفسه؛ لأنه لا يأمن من وقوع النقص والخلل في ذلك المصدر، فلا بد أن يكون مصدر التذكير من عند الله ـ تعالى ـ الخالق المتصف بالعلم المطلق، والجبروت، والملكوت، والعظمة، والسلطان.

فالنبوة إذن ضرورة وجودية لتذكير الإنسان بخضوعه لربه، واستسلامه لخالقه ومولاه، وتثبيته على ذلك، ولو أن الإنسان لم يكن متميزًا عن باقي أنواع الحيوان بالصفات الاختيارية، ربما لم يحتج إلى إرسال رسل إليه؛ لكونه لا يوجد لديه ما يدعوه إلى الخروج عن مسار العبودية الكونية.

* **الدليل الثاني**: أن الله ـ تعالى ـ أعلى الموجودات وأكملها وأجلها، وهو ـ سبحانه ـ الخالق للأكوان كلها، والمتصف بالكمال المطلق في كل الصفات، والنفوس البشرية تتشوف إلى معرفته، والازدياد من العلم به، والتعرف على أسمائه وصفاته وكمالاته، فإن النفوس مجبولة على التعلق بالكمال، والتشوف إلى الاقتراب من المتصف بالعلو والمكانة، وكلما ازداد العلو والكمال ازدادت النفوس تعلقًا به، وتشوفًا إليه.

ولهذا كان العلم بالله ـ تعالى ـ أفضل العلوم وأشرفها وأجلها وأعلاها،

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٥٩٦٧)، ومسلم، رقم (٤٩٢٤٨).

فإن العلم يشرف بشرف المعلوم، والله ـ تعالى ـ هو أشرف ما يمكن أن تتعلق به العلوم الإنسانية كلها.

وكذلك فإن النفوس الإنسانية تتشوف في العادة إلى معرفة مصدر كل الأمور، وخاصة إذا كان ذلك الأمر في غاية الدقة والإبهار والجمال والعظمة، وكلما ازداد الشيء عظمة وجمالا ازداد تشوف النفوس إلى مزيد العلم به، ولذلك فإن النفوس الإنسانية ستكون لا محالة متشوفة إلى المصدر الذي كان سببًا في حدوث هذا الكون العظيم المبهر، وهو الله الخالق سبحانه.

فالنفوس الإنسانية إذن متعلقة بالعلم بالله، ومتشوفة إليه غاية التشوف؛ لكماله، وجلاله، ولكون خالق الكون قد أنشأه من العدم.

وإذا كان لا بد للنفوس الإنسانية من العلم بالله، ولا يمكن أن تنقطع عن ذلك، وثبت أن تشوفها إلى ذلك وطلبها له أمر جوهري، ومكون أساسي، فإن الكمال في الحكمة والرحمة والعدل يقتضي أن يضع الله ـ تعالى ـ طريقًا مأمونًا للحصول على العلم به.

ولا يصح أن يكون الإنسان مصدر ذلك الطريق؛ لأنه متصف بالقصور في عقله، وعلمه، وواقعه، وموضوعيته، فلم يبق إلا أن يكون الله ـ تعالى ـ هو مصدر ذلك العلم؛ لكونه ـ سبحانه ـ أعلم بنفسه وبكماله، وأعلم بما يحتاجه النوع الإنسان من العلم به.

* **الدليل الثالث**: إذا ثبت أن الله ـ تعالى ـ هو الخالق للإنسان، وثبت أن المخلوق لا يمكنه أن ينفصل عن الخضوع لخالقه ألبتة، ويتعذر عليه الانفصال عن الافتقار إليه، فهذا يدل على أن الإنسان لا بد أن يكون بينه وبين الله اتصال دائم، وعلاقة وارتباط مستديم، كسائر المخلوقات الأخرى.

بل إن العلاقة التي بين الإنسان وبين الله هي أشرف العلاقات، وأجلّها، وأعظمها؛ لكون العلاقة تشرف بشرف من تعلقت به، والله ـ تعالى ـ هو أشرف الموجودات، وأجلّها بلا ريب.

وإذا ثبت أن العلاقة بين الإنسان وبين الله هي أشرف العلاقات وأجلها، فإن الضرورة العقلية تقتضي أن تكون تلك العلاقة قائمة على أعلى الأوصاف، وأكملها، وأتقنها، وأنسبها للكمال والرفعة.

وإذا ثبتت هذه المعاني، فإنه لا يصح أن يكون الإنسان مصدرًا لتحديد القوانين والمعاني التي تقوم عليها تلك العلاقة الشريفة؛ لكونه قاصرًا في عقله، وعلمه، وإدراكه، وموضوعيته، فإن الإنسان قاصر عن معرفة المعاني التي تناسب أقرانه من الناس، ويجهل كثيرًا من الأمور التي يحبها أو يبغضها بنو جنسه، وتراه يحدد أشياءَ كثيرة لضبط علاقته مع الآخرين، ثم يكتشف أنها لم تكن مناسبة، أو أنها كانت خاطئة، فإذا كان الإنسان عاجزًا عن ضبط العلاقة بينه وبين بني جنسه، فكيف يمكنه أن يضبط العلاقة بينه وبين الله تعالى؟!!

إن واقع الناس اليوم ـ وقبل اليوم ـ يدل دلالة ظاهرة على أن مصدر ضبط العلاقة بين الله وبين الناس يجب ألا يكون راجعًا إلى الإنسان، ألا ترى أن الناس حين اعتمدوا على عقولهم وأذواقهم في ضبط العلاقة بينهم وبين الله، كيف ضلوا الطريق وتفرقت بهم الآراء في كل اتجاه وذهبت بهم الأقوال كل مذهب؟!! ألا ترى أن منهم من أخذ يعبد الشجر والحجر، ومنهم من تعلق بالنجوم والكواكب، ومنهم من طفق يعبد الحيوانات من البقر والفئران وغيرها؟!! ألا ترى حين اعتمد الناس على عقولهم كيف وقعوا في أنواع من الأعمال المناقضة للعقل والمنطق وأصناف من الأفعال المستشنعة المستقبحة؟!!

لا جرم أن المعاني السابقة كلها تدل على أنه لم يبق مصدر لضبط العلاقة بين الله والناس إلا أن يكون الله ـ تعالى ـ هو ذلك المصدر؛ لأنه هو العالم بكل شيء، وهو الحكيم في كل أفعاله.

وتدل على أن النوع الإنساني في حاجة إلى ربه لكي يرشده إلى الطريق، ويكشف له عن المعاني التي يجب أن يلتزم بها في علاقته التي لا يمكن أن ينفك عنها مع خالقه، ولا يمكن أن يكون لديه علاقة أشرف منها وأكمل.

ثم فضلًا عن ذلك كله، فإن الكمال في الحكمة والرحمة والعدل يقتضي أن يتفضل الله على الناس ببيان المعاني التي يجب عليهم الالتزام بها في علاقتهم معه بالعبودية والخضوع، فإنه لو وجد ملك عظيم في الدنيا ـ ولله المثل الأعلى ـ يحب الناس، والناس يحبونه، فإن العقل والحكمة يقتضيان أن يقوم ذلك الملك بتحديد المعاني والقوانين التي ينبغي على الناس الالتزام بها حين يرغبون في مقابلته والاتصال به، فيحدد لهم الأمور التي يجب عليهم الأخذ بها، والأمور

التي يكره فعلها، حتى لا يقوم أحد بمخالفتها؛ فتفسد تلك العلاقة الجميلة التي قامت بينه وبين شعبه المحب له.

وتحقق هذه المعاني في حق الله ـ تعالى ـ أولى وأحق، فإن العقل يقتضي أن يكون من كمال حكمة الله ورحمته أن يحدد للناس الأمور التي توجب محبته حتى يلتزموا بها، والأمور التي توجب غضبه حتى يبتعدوا عنها، وبيان ذلك كله هو أحد أهم الوظائف التي يقوم بها الأنبياء والرسل.

فالنبوة وإرسال الرسل إلى الناس ليعرفوهم ما يحبه الله ويرضاه هو مقتضى كمال الله في رحمته بخلقه وإحسانه إليهم، ولهذا جعل الله إرسال النبي ﷺ مظهرًا من مظاهر رحمته للناس، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾﴾ [آل عمران: ١٦٤][(١)].

ومن تمام هذا البيان أن يذكر الله للمؤمنين ما يترتب على التزامهم بالأمور التي يحبها من الأجر والنعيم، وما يترتب على فعل الأمور التي يبغضها من الوزر والعقوبة، حتى يكون الناس أكثر حرصًا على ضبط علاقتهم مع الله ربهم وخالقهم، ولهذا ذكر الله أن من وظائف الرسل التبشير والإنذار، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾﴾ [النساء: ١٦٥].

فكما أن الرسل يبينون للناس ما يحبه الله ويرضاه، وما يكرهه ويبغضه، فإنهم يبينون لهم ما يترتب على أفعالهم طلبًا لمزيد من الإعذار، وإقامة الحجة على الناس، وهذا من رحمة الله بالعباد، فإنه إذا كان الإنسان لا بد له من الوقوف بين يدي خالقه، ولا بد له من الحساب والسؤال، فإن من تمام الرحمة والحكمة والعدل أن يبين له ذلك حتى يكون على بينة من أمره ومآله.

* **الدليل الرابع**: أن الإنسان يعد من أشرف المخلوقات المعلومة لنا، وأعلاها قدرًا ومنزلة، وأجلّها فضلًا في حياته وعيشه، وهو متصف بخصائص تميزه عن باقي أجناس الحيوان، كالاتصاف بالإرادة والقصد، والبحث عن العلل والغايات، واتصاف النوع الإنساني بهذه الأمور يستوجب بالضرورة تنوع الأفعال

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/ ١٣١)، ومدارج السالكين، ابن القيم (١/ ٩١).

الصادرة عنه، فالحركات الاختيارية لا بد أن تكون متنوعة في طبيعتها، فبعضها خير وبعضها شر، وبعضها نافع، وبعضها ضار، وبعضها عدل، وبعضها ظلم.

ولا بد للإنسان من معيار عادل يضبط به مقاييس الموازنة بين تلك الأفعال الاختيارية، وميزان يفرق بين الصالح والفاسد.

والعقل الإنساني لا يمكنه أن يقدم المعيار الشامل الذي يستوعب كل التصرفات الاختيارية الصادرة من الإنسان، ولا يقدر على بناء الميزان الذي ينطبق على جميع ما يفعله النوع البشري من الأفعال الاختيارية من البيع، والشراء، والإعطاء، والأخذ، والرد، والقول، والفعل، وغير ذلك؛ لأن تحديد الميزان المناسب لكل تلك الأفعال وضبط المعيار العادل فيها لا بد أن يكون مبنيًّا على **أساسين**:

الأول: شمول العلم واستيعابه لكل الأفراد.

والثاني: كمال التجرد الذي ينفي كل أصناف الميل والحيد عن الاعتدال.

والنوع الإنساني لا يمكن أن يكون متصفًا بهذين الوصفين ألبتة، فلم يبق إلا أن يكون الله هو الواضع للميزان الذي يضبط تصرفات الإنسان والمعيار الذي يفرق بين أصناف الأفعال الاختيارية التي يقوم بها البشر، وذلك عن طريق الوحي والنبوة.

وقد أشار القرآن إلى هذا المعنى، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، فمن أهم وظائف الرسل إقامة الموازين العادلة، وضبط المعايير المستقيمة.

ونحن لا ننكر أن النوع الإنساني يمكن أن يتوصل إلى بعض المعايير التي تضبط عددًا كبيرًا من التصرفات الحياتية، ولكن بحثنا ليس متعلقًا بهذا القدر، وإنما هو متعلق بالقدر الآخر الذي لا يستطيع أن يصل إليه عقل الإنسان بحال، ثم إن كثيرًا من الأمور التي يدركها العقل الإنساني إنما يدركها على جهة الإجمال لا التفصيل، فيحتاج إلى من لديه علم تفصيلي يبين له التفاصيل المؤثرة التي يجهلها، فكما أن الناس يمكنهم أن يفرقوا بين جملة النافع والضار من البقول والأطعمة والأشربة، إلا أنهم يحتاجون إلى مختصين وخبراء لديهم علم تفصيلي بتلك المضار والمنافع، فيعتمدون عليهم في بيانها، فكذلك في شأن

الأمور المتعلقة بالجوانب الروحية، والأمور المتعلقة بالعلاقة بين الله وبين خلقه، فالناس قد يمكنهم معرفة أصول المنافع والمضار فيها على جهة الإجمال، فيحتاجون إلى من لديه علم تفصيلي بها لكي يحدد لهم تفاصيل ما يحصل به النفع، وما يحصل به الضرر، وهم الأنبياء الذين تلقوا الوحي والعلم من عند الله تعالى.

وقد كانت هذه المعاني واضحة جدًّا عند علماء الإسلام، وفي بيان شيء منها يقول ابن تيمية: «الرسالة ضرورية في إصلاح العبد في معاشه ومعاده، فكما أنه لا صلاح له في آخرته إلا باتباع الرسالة، فكذلك لا صلاح له في معاشه ودنياه إلا باتباع الرسالة، فإن الإنسان مضطر إلى الشرع، فإنه بين حركتين: حركة يجلب بها ما ينفعه، وحركة يدفع بها ما يضره، والشرع هو النور الذي يبين ما ينفعه، وما يضره، والشرع نور الله في أرضه، وعدله بين عباده، وحصنه الذي من دخله كان آمنا.

وليس المراد بالشرع التمييز بين الضار والنافع بالحس، فإن ذلك يحصل للحيوانات العجم، فإن الحمار والجمل يميزان بين الشعير والتراب، بل التمييز بين الأفعال التي تضر فاعلها في معاشه ومعاده، كنفع الإيمان، والتوحيد، والعدل، والبر، والتصدق، والإحسان، والأمانة، والعفة، والشجاعة، والحلم، والصبر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وصلة الأرحام، وبر الوالدين، والإحسان إلى المماليك والجار، وأداء الحقوق، وإخلاص العمل لله، والتوكل عليه، والاستعانة به، والرضا بمواقع القدر به، والتسليم لحكمه، والانقياد لأمره، وموالاة أوليائه، ومعاداة أعدائه، وخشيته في الغيب والشهادة، والتقرب إليه بأداء فرائضه، واجتناب محارمه، واحتساب الثواب عنده، وتصديقه، وتصديق رسله في كل ما أخبروا به، وطاعته في كل ما أمروا به، مما هو نفع وصلاح للعبد في دنياه وآخرته، وفي ضد ذلك شقاوته ومضرته في دنياه وآخرته.

ولولا الرسالة لم يهتد العقل إلى تفاصيل النافع والضار في المعاش والمعاد، فمن أعظم نعم الله على عباده وأشرف مننه عليهم أن أرسل إليهم رسله، وأنزل عليهم كتبه، وبيّن لهم الصراط المستقيم، ولولا ذلك لكانوا بمنزلة الأنعام والبهائم، بل أشر حالًا منها، فمن قَبِلَ رسالة الله واستقام عليها؛ فهو من خير البرية، ومن ردها وخرج عنها؛ فهو من شر البرية، وأسوأ حال من الكلب

والخنزير والحيوان البهيم»[١].

بل إن الفلاسفة الذين عاشوا في كنف الفكر الإسلامي كانوا على علم بأهمية النبوة وضرورتها لإقامة الموازين الضابطة لحياة الإنسان وتعاملاته وأفعاله، وفي بيان الإقرار بذلك يقول ابن سينا: «من المعلوم أن الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده...، وأنه لا بد أن يكون الإنسان مكفيًّا بآخر من نوعه...، هذا يَبقل لذلك، وذلك يخبز لهذا...، فإذا كان هذا ظاهرًا فلا بد لوجود الإنسان وبقائه من مشاركة، ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة...، لا بد من سنة وعدل، ولا بد في السنة والعدل من سانّ ومُعدّل، ولا بد أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس، ويلزمهم السنة، ولا بد أن يكون إنسانا، ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم في ذلك، فيختلفون ويرى كل منهم ما له عدلًا، وما عليه ظلما، فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الإنسان، ويتحصل وجوده أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار، وعلى الحاجبين، وتقعير الأخمص من القدمين، وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة لها في البقاء، بل أكثر ما لها أن تنفع في البقاء، فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي تلك المنافع، ولا تقتضي هذه التي هي أسها، ولا أن يكون المبدأ الأول، والملائكة بعده يعلم ذلك...، فواجب إذن أن يكون نبيًّا، وواجب أن يكون إنسانًا، وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس، حتى يستشعر الناس فيه أمرًا لا يوجد لهم، فيتميز منهم»[٢].

* **الدليل الخامس**: أنه لا أحد ينكر أن خِلقة الإنسان خلقة مختلفة عن باقي أنواع الحيوان، فهو متصف ـ كما سبق التنبيه عليه ـ بالتفكر، والتأمل، والبحث عن الغايات والعلل؛ ولهذا ظهر في حياة الإنسان الاهتمام بالأسئلة الوجودية الكبرى المتعلقة بأصل الكون ومصيره وقوانينه.

ولا أحد ينكر أن الله اعتنى بالإنسان عناية خاصة، فجعله سيدًا في الكون، وسخر له ما في السماوات والأرض، وهيأ السبل ليكون قادرًا على عمارة الأرض وتشييد الحضارات الشامخة فوقها.

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٩/ ٩٩ ـ ١٠٠).

(٢) الإلٰهيات من الشفاء، ابن سينا (٤٤١).

فهذه الشواهد تدل على أنه لا بد أن يكون لحياة الإنسان هدف وغاية مختلفة عن هدف وغاية الحيوانات الأخرى، فمن المستبعد عقلًا أن يكون الإنسان متميزًا عن باقي أنواع الحيوانات بتلك التميزات، ثم لا يكون مختلفًا عنها في قيمة الحياة وهدفها وغايتها.

وإذ ثبت أنه لا بد أن يكون لحياة الإنسان هدف وغاية مختلفة، فإن الأكمل والأوفق في الحكمة والرحمة ألا يُترك للإنسان تحديد ذلك؛ لكونه ناقصًا في عقله، وقاصرًا في إدراكه لطبيعة الوجود، ويخفى عليه كثير من حِكَم الأحداث ومقاصدها، ولكون الله أعلم بكل ما في الكون وأعدل وأرحم، فالضرورة العقلية تقتضي أن يكون تحديد ما يصلح حياة الإنسان ويكملها ويرشدها في غاياتها وأهدافها من عند الله تعالى.

ثم إذا كان الله قد اعتنى بالإنسان، وسخر له ما في السماوات وما في الأرض، وأعطاه من الأوصاف ما جعله متفوقًا على غيره من الحيوانات، ونوّع له المآكل والمشارب، وهيأ له معرفة أصناف الأدوية والمعالجات، فكيف يستقيم في العقل ألا يعتني به فيما يتعلق بأهم مكون من مكوناته، وهو العلاقة مع الله، وضبط غاياته الوجودية ومصيره في الحياة؟!

فهذه الدلالة تدل على أهمية النبوة وضرورتها للنوع الإنساني، وأنها أمر بالغ الأهمية، وتكشف عن أنه لا صلاح للإنسان ولا فلاح إلا بوجودها.

وفي بيان أهمية النبوة وضرورتها بناءً على الدلالات السابقة وغيرها يقول ابن تيمية: «الرسالة ضرورية للعباد لا بد لهم منها، وحاجتهم إليها فوق حاجتهم إلى كل شيء، والرسالة روح العالم ونوره وحياته، فأي صلاح للعالم إذا عدم الروح والحياة والنور، والدنيا مظلمة ملعونة إلا ما طلعت عليه شمس الرسالة، وكذلك العبد ما لم تشرق في قلبه شمس الرسالة، ويناله من حياتها وروحها، فهو في ظلمة، وهو من الأموات. . . .

وحاجة العبد إلى الرسالة أعظم بكثير من حاجة المريض إلى الطب، فإن آخر ما يُقدّر بعدم الطبيب موت الأبدان، وأما إذا لم يحصل للعبد نور الرسالة وحياتها مات قلبه موتًا لا ترجى الحياة معه أبدا، أو شقي شقاوة لا سعادة معها أبدًا، فلا فلاح إلا باتباع الرسول»[1].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٩/ ٩٣ ـ ٩٦).

ويزيد الأمر شرحًا وتوضيحًا فيقول: «وليست حاجة أهل الأرض إلى الرسول كحاجتهم إلى الشمس والقمر والرياح والمطر، ولا كحاجة الإنسان إلى حياته، ولا كحاجة العين إلى ضوئها، والجسم إلى الطعام والشراب، بل أعظم من ذلك وأشد حاجة من كل ما يُقدّر، ويخطر بالبال، فالرسل وسائط بين الله وبين خلقه في أمره ونهيه، وهم السفراء بينه وبين عباده»[1].

ويتوسع ابن القيم في شرح الأوجه الدالة على ضرورة النبوة، ويربط بينها وبين السعادة الإنسانية، والصلاح الدنيوي بناء على أن الإنسان لا بد أن تكون حياته مختلفة عن حياة الحيوانات الأخرى، وأن تكون أعلى وأكمل من غيرها، فيقول: «لا سبيل إلى السعادة والفلاح لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا على أيدي الرسل، ولا سبيل إلى معرفة الطيب والخبيث على التفصيل إلا من جهتهم، ولا ينال رضا الله ألبتة إلا على أيديهم، فالطيب من الأعمال والأقوال والأخلاق ليس إلا هديهم وما جاءوا به، فهم الميزان الراجح الذي على أقوالهم وأعمالهم وأخلاقهم توزن الأقوال والأخلاق والأعمال، وبمتابعتهم يتميز أهل الهدى من أهل الضلال، فالضرورة إليهم أعظم من ضرورة البدن إلى روحه، والعين إلى نورها، والروح إلى حياتها، فأي ضرورة وحاجة فرضت، فضرورة العبد وحاجته إلى الرسل فوقها بكثير»[2].

وما أجمل ما ذكره أبو الحسن الندوي في وصف أهمية النبوة وأثرها على الحياة الإنسانية حيث يقول: «إن المدنية لا تدين لأي طائفة من طوائف البشر كما تدين لهذه الطائفة الربانية، إنها تدين لها في حياتها وبقائها، وفي شرفها وكرامتها، وفي اعتدالها وسدادها، فلولاهم ـ صلى الله عليهم وسلم ـ لغرقت سفينة الإنسانية بما فيها من علوم، وتراث حضاري، وفلسفة، وحكمة، ولتحولت الأجيال البشرية إلى قطعان من السائبة أو الوحوش، لا تعرف ربا، ولا تعرف دينًا ولا خلقًا، ولا تعرف رحمة ولا محبة، ولا تعرف معنى أسمى وغاية أعلى من العلف والرتع، ومن الماء والكلإ، إن كل ما يوجد في هذا العالم من المعاني الإنسانية الكريمة، والأحاسيس الرقيقة اللطيفة، والأخلاق العالية

---

(١) المرجع السابق (١٩/ ١٠١).

(٢) زاد المعاد، ابن القيم (١/ ٦٨).

الفاضلة، والعلوم الصحيحة النافعة، ومن القوة والعزم على محاربة الباطل والفساد، إنما يرجع فضله وينتهي تاريخه إلى وحي السماء، وتعليمات الأنبياء، وتبليغهم، ودعوتهم، وجهادهم»[1].

الأمر الثالث: إمكان الاستدلال على النبوة ومسالكه:

بعد أن انتهينا من إثبات إمكان النبوة من جهة القدرة، وضرورتها من جهة الحكمة والرحمة والعدل، فإنه لا بد لنا من إثبات إمكان الاستدلال عليها، والكشف عن انضباط مسالك الاستدلال العقلي على صدقها وتحققها؛ لكون ذلك من أهم الأصول التي يقوم عليها الإيمان بالنبوات، ومن أعمق الأمور التي يؤدي حسن تصورها إلى وضوح الرؤية حول هذا الموضوع، فضبط طبيعة الاستدلال، وتحديد مسالكه وقوانينه هو القاعدة الأساسية التي ترتكز عليها كل المنظومات والمعارف والعقائد، ومتى ما انضبطت اتسق كل ما يجيء بعدها من الأفكار والعقائد.

وطبيعة الأدلة المتعلقة بباب النبوة مرتبطة بشكل أساس بالكمال الإلٰهي، فإن بين الأمرين ترابطًا عميقًا لا يمكن الانفصال فيه أبدا.

وبناءً عليه فإن استدلال المؤمنين على النبوة مبني بصورة كبيرة على طبيعة تصورهم للكمال الإلٰهي، وكلما انضبطت رؤية المستدل على النبوة لكمال الله في حكمته، وعلمه، وعدله، وقدرته، ورحمته؛ فإن استدلاله سيكون أكثر انضباطًا ووضوحًا، ومسالكه في البرهنة ستغدو أكثر تماسكًا وقوة.

ويظهر الترابط العميق بين الاستدلال على النبوة والكمال الإلٰهي من أربع جهات أساسية:

* **الأولى: من جهة الرحمة الإلٰهية والكرم الرباني،** فإنه لما كانت النبوة أمرًا ضروريًا في حياة الإنسان ومكونًا مهمًا لا بد من وجوده عنده، فإن الكمال في رحمة الله وكرمه يقتضي أن ييسر الله طرق الوصول إلى التحقق من صدقها، ويسهل من سبل التمييز بين الصادق والكاذب فيها، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: «الناس كلما قويت حاجتهم إلى معرفة الشيء يسر الله أسبابه كما ييسر

---

(١) النبوة والأنبياء في القرآن، أبو الحسن الندوي (٣٩ ـ ٤٠).

ما كانت حاجتهم إليه في أبدانهم بل أشد، فلما كانت حاجتهم إلى النفس والهواء أعظم منها إلى الماء، كان مبذولًا لكل أحد في كل وقت، ولما كانت حاجتهم إلى الماء أكثر من حاجتهم إلى القوت، كان وجود الماء أكثر.

وكذلك لما كانت حاجتهم إلى معرفة الخالق أعظم، كانت آياته، ودلائل ربوبيته، وقدرته، وعلمه، ومشيئته، وحكمته أعظم من غيرها، ولما كانت حاجتهم إلى معرفة صدق الرسل بعد ذلك أعظم من حاجتهم إلى غير ذلك، أقام الله ـ سبحانه ـ من دلائل صدقهم، وشواهد نبوتهم، وحسن حال من اتبعهم، وسعادته، ونجاته، وبيان ما يحصل له من العلم النافع، والعمل الصالح، وقبح حال من خالفهم، وشقاوته، وجهله، وظلمه ما يظهر لمن تدبر ذلك»[1].

فكمال رحمة الله يقتضي أن تكون الأدلة الدالة على صدق النبوة متضافرة منتشرة في الوجود الإنساني، بل يقتضي أن تكون أسهل الأمور وأيسرها على الناس في الإدراك والعلم.

* **الثانية: من جهة صفة الحكمة**، فإنه إذا كان الله متصفًا بالكمال في الحكمة، فذلك يقتضي بالضرورة ألا يرسل رسولًا إلا ومعه من الأدلة البينة ما يثبت صدقه، وما يمكن للناس أن يعلموا بها بأسهل طريق؛ إذ لا يليق بالحكمة أن يرسل العاقل من الناس ـ ولله المثل الأعلى ـ رسولًا إلى الناس في أمر خطير جليل، ثم لا يبعث معه ما يدل على صدق نقله عنه، فإذا كان ذلك منافيًا للحكمة في حق المخلوقين، فهو في حق الله أشد منافاة؛ ولأجل هذا فإن الله لم يرسل رسولًا إلا ومعه من الآيات والبراهين ما يدل على صدقه، بل لم يرسل رسولًا إلا وهو متصف بأعلى صفات الكمال في النوع الإنساني، بحيث يكون عاليًا في نسبه، وأخلاقه، وسلوكه، وأمانته، وصدقه، ويكون تمييز الناس لاتصافه بذلك قريبًا ميسورًا.

وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: «إنّ الله ﷻ إذا بعث رسولًا أمر الناس بتصديقه وطاعته، فلا بُدَّ أن ينصب لهم دليلًا يدلّهم على صدقه؛ فإنّ

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية (٥/ ١٤١)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (٩/ ٦٦).

إرسال رسولٍ بدون علامة وآية تعرف المرسل إليهم أنَّه رسولٌ: قُبْحٌ، وسَفَهٌ في صرائح العقول، وهو نقصٌ في جميع الفطر. وهو ـ سبحانه ـ منزّهٌ عن النقائص والعيوب... فإنّ الحكمة والعدل تقتضي وضع كلّ شيء موضعه الذي يليق به، ويصلح به، فلا تكون العين كالرِّجْل، ولا الإمام الذي يُؤتمّ به في الدين والدنيا في آخر المراتب، والسفلة من أتباعه في أعلى المراتب»[1].

ويزيد هذا المعنى إيضاحًا وكشفًا، فيقول: «كلما كان الناس إلى الشيء أحوج، كان الربّ به أجود، وكذلك كلما كانوا إلى بعض العلم أحوج، كان به أجود؛ فإنه ـ سبحانه ـ الأكرم الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، وهو الذي خلق فسوّى، والذي قدَّر فهدى، وهو الذي أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى.

فكيف لا يقدر أن يهدي عباده إلى أن يعلموا أنّ هذا رسوله، وأنّ ما جاء به من الآيات أنّه من الله، وهي شهادة من الله له بصدقه، وكيف تقتضي حكمته أن يسوي بين الصادق والكاذب؛ فيؤيد الكاذب من آيات الصدق، بمثل ما يؤيّد به الصادق؛ حتى لا يعرف هذا من هذا، وأن يرسل رسولا يأمر الخلق بالإيمان به وطاعته، ولا يجعل لهم طريقًا إلى معرفة صدقه»[2].

ويقتضي كمال حكمته ألا يساوي بين النبي الصادق والمدعي للنبوة في الدلائل والبراهين؛ فإن ذلك منافٍ للمقصود الأول من النبوة، ولأجل هذا ذهب علماء أهل السُّنَّة إلى أن الله لا يمكن لكمال حكمته أن يؤيد المدعي للنبوة بالأدلة التي يؤيد بها الصادق، وذهبوا إلى أن امتناع ذلك الوقوع لا من جهة القدرة، وإنما من جهة الحكمة، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: «أمّا خلق مثل تلك الخارقة ـ المعجزة ـ على يد الكاذب، فهو ممكنٌ، والله ﷻ قادر عليه، لكنه لا يفعله لحكمته، كما أنّه ـ سبحانه ـ يمتنع عليه أن يكذب، أو يظلم»[3].

وفي بيان المعنى نفسه يقول ابن حزم: «والله ـ تعالى ـ قادر على إظهار

(١) النبوات، ابن تيمية (٢/ ٨٨٩).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٦٨٤).
(٣) المرجع السابق (١/ ٢٤٠).

الآيات على أيدي الكذابين المدعين للنبوة، لكنه ـ تعالى ـ لا يفعل، كما لا يفعل ما لا يريد أن يفعله من سائر ما هو قادر عليه»[1]، ويتوسع ابن تيمية كثيرًا في الكشف عن الترابط بين الاستدلال على النبوة، وبين الكمال في الحكمة الإلٰهية، فيقول: «إذا قُدّر رجلان ادعيا على الرب الرسالة، أو توليا على الناس، أو كانا من عرض الناس، أحدهما عالم صادق عادل مصلح، والآخر جاهل ظالم كاذب مفسد، ثم قُدِّر أنّ ذلك العالم العادل عوقب في الدنيا والآخرة، فأُذلّ في الدنيا، وقُهر وأُهلك، وجُعل في الآخرة في جهنم، وذلك الظالم الكاذب الجاهل أُكرم في الدنيا والآخرة، وجُعل في الدرجات العلى، كان معلومًا بالاضطرار أنّ هذا نقيض الحكمة والعدل، وهو أعظم سفهًا وظلمًا من تعذيب ماء البحر، وماء العين؛ فإن هذا غايته موت شخص أو النوع، وهذا أقل فسادًا من إهلاك خيار الخلق وتعذيبهم، وإكرام شرار الخلق وإعانتهم. . . .

وإذا كان هذا أعظم مناقضة للحكمة والعدل من غيره، وتبيَّن بالبراهين اليقينية أن الربّ لا يجوز عليه خلاف الحكمة والعدل، عُلم بالاضطرار أن الرب ـ سبحانه ـ لا يسوي بين هؤلاء وهؤلاء، فضلًا عن أن يفضّل الأشرار على الأخيار»[2].

في بيان عمق الترابط بين الكمال في الحكمة الإلٰهية وبين الاستدلال على النبوة ينبه ابن تيمية على أن الضرورة العقلية تقتضي أن سبل التفريق بين الصادق والكاذب أسهل من سبل التفريق بين الطعام النافع والضار، حيث يقول: «لو لم يميّز بين الصادق والكاذب، لكان قد بعث أنبياء يبلّغون رسالته، ويأمرون بما أمر به، من أطاعهم سعد في الدنيا والآخرة، ومن كذّبهم شقي في الدنيا والآخرة، وآخرين كذّابين يبلّغون عنه ما لم يقله، ويأمرون بما نهى عنه، وينهون عمّا أمر به، ومن اتبعهم شقي في الدنيا والآخرة، ولم يجعل لأحدٍ سبيلًا إلى التمييز بين هؤلاء وهؤلاء، وهذا أعظم من أن يقال: إنّه خلق أطعمة نافعة، وسمومًا قاتلة، ولم يميّز بينهما، بل كلّ ما أكله الناس، جاز أن يكون من هذا وهذا، ومعلومٌ أنّ من جوّز مثل هذا على الله، فهو مصابٌ في عقله»[3].

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (٥/ ٢).
(٢) النبوات، ابن تيمية (٢/ ٩٢٦)، وانظر منه (٢/ ٩١٧، ٩٤٩).
(٣) المرجع السابق (١/ ٥٥٤).

فهذه المعاني تدل بوضوح على أن كمال حكمة الله يستلزم بالضرورة أن تكون الأدلة الدالة على النبوة ظاهرة بينة لا تختلط بغيرها، ولا يتخلف عنها مدلولها، ويؤدي صحيح النظر فيها إلى التمييز القطعي بين النبي الصادق والمدعي الكاذب.

* **الثالثة: من جهة صفة العدل**، فإذا كانت الحكمة تقتضي التفريق بين النبي الصادق والمدعي الكاذب، فإن العدل أيضًا يقتضي التفريق بينهما، فلا بد أن يعطى الصادق حقه من التكريم، وما يستحقه من الإعانة والتأييد والنصرة، ولا بد أن يعطى الكاذب المفتري حقه من الإهانة والذل، فالكمال في العدل يقتضي «أن يجعل الصادق عليه، المبلغ لرسالته حيث يصلح من كرامته ونصره، وأن يجعل الكاذب عليه حيث يليق به من إهانته وذلّه»[(١)].

* **الرابع: من جهة صفة القدرة**، فإن الإيمان بكمال قدرة الله يستلزم بالضرورة التسليم بأن الله قادر على أن يؤيد الأنبياء الصادقين بما يشاء من الآيات، وأن يحدث من البراهين ما يدل على صدقهم، مهما عظم حجمها وبعدت حقيقتها عن العقل الإنساني المعتاد، ويستلزم بالضرورة أن الله قادر على أن يجعل في الخلق قدرة على التمييز بين أدلة الصادقين، وبين المدعين الكاذبين، «فإذا كان الله قادرًا على أن يهدي الإنسان الذي كان علقة ومضغةً إلى أنواع العلوم بأنواعٍ من الطرق إنعامًا عليه، وفي ذلك من بيان قدرته، وحكمته، ورحمته ما فيه، فكيف لا يقدر أن يعرفه صدق من أرسله إليه، وهذا أعظم النعم عليه، والإحسان إليه، والتعريف بهذا دون تعريف الإنسان ما عرفه به من أنواع العلوم؛ فإنّه إذا كان هداهم إلى أن يعلم بعضهم صدق رسول من أرسله إليه وهو بشر مثله، بعلامات يأتي بها الرسول، وإن كان لم تتقدم مواطأة وموافقة بين المرسَل والمرسَل إليهم»[(٢)].

فهذه الجهات الأربع تعد أصولا كلية يبني عليها المؤمنون بالنبوة تصوراتهم واستدلالاتهم، وحين كان أهل السُّنَّة والجماعة أكثر الناس انضباطًا في تصور الكمال الإلٰهي؛ كان استدلالهم على النبوة أكثر اتساقًا واستقامة من استدلال غيرهم من الطوائف الأخرى.

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٩٠٠).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٦٨٣).

مسالك الاستدلال على النبوة:

ترجع حقيقة النبوة إلى كونها خبرًا من الأخبار، فالنبي في حقيقته رجل يخبر عن غيره، فينطبق عليه ما ينطبق على أي مخبر آخر، وهذا يعني أن مسالك الناس في التمييز بين النبي الصادق والمدعي الكاذب لا تختلف في جملتها عن مسالكهم في التمييز بين الصادق والكاذب في سائر شئون الحياة.

فالناس يميزون في حياتهم بين الصادق والكاذب بعلامات ودلائل كثيرة لا تنحصر، وإن فرض أنهم لم يستطيعوا تمييز الكاذب في أول أمره، فإنهم ما يلبثون أن يقفوا على كذبه بعد زمن قصير، وينكشف لهم زيفه وافتراؤه بعد حين، ولا يكاد يوجد كاذب استطاع أن يخفي كذبه على كل الناس في كل لحظات الزمن، «فدلائل الصدق والكذب لا تنحصر، كدلائل الحب والبغض، هي كثيرة جدًّا، وهذا يعرفه من جرَّب عادات الناس»[1]، وخبرها وعاشها.

فكما أن الناس يمكنهم التمييز بين المحب الصادق والمدعي للحب الكاذب فيه، وبين العالم الصادق، وبين الجاهل المدعي للعلم بدلالات كثيرة، فإنهم يمكنهم أيضًا أن يميزوا بين الصادق والكاذب في الأخبار بدلالات متعددة لا تنحصر، «والناس يميزون بين الصادق والكاذب بأنواع من الأدلة حتى في المدعين للصناعات والمقالات كالفلاحة، والنساجة، والكتابة، وعلم النحو، والطب، والفقه، وغير ذلك، فما من أحد يدعي العلم بصناعة أو مقالة إلا والتفريق في ذلك بين الصادق والكاذب له وجوه كثيرة، وكذلك من أظهر قصدًا وعملًا، كمن يظهر الديانة، والأمانة، والنصيحة، والمحبة وأمثال ذلك من الأخلاق، فإنه لا بد أن يتبين صدقه وكذبه من وجوه متعددة.

والنبوة مشتملة على علوم وأعمال لا بد أن يتصف الرسول بها، وهي أشرف العلوم، وأشرف الأعمال، فكيف يشتبه الصادق فيها بالكاذب، ولا يتبين صدق الصادق، وكذب الكاذب من وجوه كثيرة؟!»[2].

نحن كما يقول محمد عبد الله دراز: قد نرى الناس يدرسون حياة الشعراء في أشعارهم، فيأخذون عن الشاعر من كلامه صورة كاملة تتمثل فيها عقائده،

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٧٨١)، وانظر: شرح الأصفهانية، ابن تيمية (٥٣٩).

(٢) شرح الأصفهانية، ابن تيمية (٥٤٣).

وعوائده، وأخلاقه، ومجرى تفكيره، وأسلوب معيشته، ولا يمنعهم زخرف الشعر وطلاؤه عن استنباط خليته، وكشف رغوته عن صريحه، ذلك أن للحقيقة قوة غلابة تنفذ من حجب الكتمان، فتقرأ بين السطور، وتعرف في لحن القول، والإنسان مهما أمعن في تصنعه ومداهنته لا يخلو من فلتات في قوله وفعله تنم عن طبعه إذا أُحْفظ، أو أُخرج، أو احتاج، أو ظفر، أو خلا بمن يطمئن إليه.

فما ظنك بالحياة النبوية التي يعيشها النبي الصادق في دعواه، التي تعطيك في كل حلقة من حلقاتها مرآة صافية لنفس صاحبها، فتريك باطنه من ظاهره، وتريك الصدق والإخلاص ماثلًا في قول من أقواله، وكل فعل من أفعاله، بل كان الناظر إليه إذا قويت فطنته، وحسنت فراسته يرى أخلاقه العالية تلوح في محياه، ولو لم يتكلم، أو يعمل، فكيف يمكن مع ذلك ألا يستطيع العقلاء التمييز بين الصادق والكاذب؟![1].

وهذه الأحوال الإنسانية في التمييز بين الأنواع المتضادة قائمة على حقيقة وجودية عميقة الغور، حاصلها: أن الله ـ تعالى ـ جعل لكل شيء خصائص تميزه عن غيره، وتلازمه في أحواله، ولا تنفك عنه بحال، فللصدق خصائص ولوازم لا بد من وجودها في الصادق، وللكذب خصائص ولوازم لا بد من وجودها في الكاذب، وكذلك للحب خصائص ولوازم لا بد من وجودها في المحب الصادق، وللبغض خصائص ولوازم لا بد من وجودها في المبغض.

وفي بيان هذه الحقيقة الوجودية والكشف عن آثارها يقول ابن تيمية: «إنّ الله جعل الأشياء متلازمة، وكلّ ملزوم هو دليل على لازمه، فالصدق له لوازم كثيرة، فإنّ من كان يصدق، ويتحرى الصدق، كان من لوازمه أنّه لا يتعمّد الكذب، ولا يخبر بخبرين متناقضين عمدًا، ولا يُبطن خلاف ما يظهر، ولا يأتي هؤلاء بوجه، وهؤلاء بوجه، ولا يخون أمانته، ولا يجحد حقًّا هو عليه، إلى أمثال هذه الأمور التي يمتنع أن تكون لازمةً إلا لصادق، فإذا انتفت انتفى الصدق، وإذا وجدت كانت مستلزمة لصدقه.

والكاذب بالعكس، لوازمه بخلاف ذلك، وهذا لأنّ الإنسان حيّ ناطق، والنطق من لوازمه الظاهرة لبني جنسه، ومن لوازم النطق الخبر، فإنه ألزم له من

---

(١) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٣٧).

الأمر والطلب، حتى قد قيل: إنّ جميع أنواع الكلام تعود إلى الخبر، فلزم أن يكون من لوازم الإنسان إخباره، وظهور إخباره، وكثرته، وأنّ هذا لا بُدّ من وجوده حيث كان.

وحينئذ فإذا كان كذّابا عَرَفَ النّاس كذبه؛ لكثرة ما يظهر منه من الخبر عن الشيء بخلاف ما هو عليه، من أحوال نفسه وغيره، وممّا رآه، وسمعه، وقيل له في الشهادة والغيب، ولهذا كلّ من كان كاذبًا ظهر عليه كذبه بعد مدة، سواء كان مدّعيًا للنبوّة، أو كان كاذبًا في العلم ونقله، أو في الشهادة، أو في غير ذلك، وإن كان متناعا، كان ظهور كذبه أكثر لما فيه من الفساد»[1].

وهذه الحقيقة ليست خاصة بالصدق والكذب، بل هي عامة شاملة لكل حقائق الوجود، كالخير والشر، والعقل والجنون، والكرم والبخل، والشجاعة والجبن، وغيرها، فهذه الحقائق كلها يميز الناس بينها بحسب خصائصها ولوازمها الوجودية.

وإذا كان التمييز بين الصادق والكاذب قائمًا على تلك الحقيقة الوجودية، فإن دلالة تلك الحقيقة على التمييز بين النبي الصادق والمدعي للنبوة أبلغ وأعمق وأجلى؛ لأن ادعاء النبوة خبر ليس كسائر الأخبار، فهو من أعظم الأخبار شأنًا وأخطرها وقعًا؛ لكونه خبرًا عن الله ـ تعالى ـ خالق الوجود الملك القهار العزيز الجبار، ثم إن النبوة ليست خبرًا مجردًا، وإنما هي أخبار عظيمة مترابطة، فالنبوة من حيث طبيعتها مشروع يستوعب كل تفاصيل الحياة، ويتضمن أحكامًا وتفاريع كثيرة.

ولأجل هذا فإن المدعي للنبوة حاله منحصر بين أمرين لا ثالث لهما: إما أن يكون من أصدق الناس وأبرهم فيما إذا كان صادقًا، وإما أن يكون من أكذب الناس وأخبثهم فيما إذا كان كاذبًا، ولا يمكن أن يوجد حال غير هذين الحالين أبدا[2].

والتمييز بين الطرفين المتباعدين ـ أصدق الناس وأكذبهم ـ أسهل بكثير من التمييز بين الأطراف المتقاربة، ولأجل هذا كان التمييز بين النبي الصادق

---

(١) النبوات، ابن تيمية (١/ ٥٥٤)، وانظر منه (١/ ١٩٨)، وشرح الأصفهانية، ابن تيمية (٥٤١).
(٢) انظر: شرح الأصفهانية، ابن تيمية (٥٣٩).

والمدعي للنبوة الكاذب أسهل وأيسر على الناس من التمييز بين الصادق والكاذب في سائر الأخبار.

وتأثير تلك الحقيقة الوجودية ـ أعني أن لكل شيء خصائص ولوازم ـ في مسالك الاستدلال على النبوة ليس مقتصرًا على التمييز بين النبي الصادق والمدعي للنبوة فحسب، وإنما يتوسع تأثيرها فيشمل التمييز بين النبي الصادق، وبين كل ما يمكن أن يخلط بالنبوة عند الناس، أو يعترض به معترض، كالسحر والكهانة وغيرهما.

فكما أنه لا يمكن أن يختلط على العقلاء من الناس النبي الصادق بالمدعي الكاذب، فإنه لا يمكن أن يختلط عليهم النبي الصادق بالساحر والكاهن؛ لأن النبوة لها خصائص ولوازم لا تنفك عنها أبدًا، والسحر والكهانة لهما خصائص ولوازم لا تنفك عنهما أبدًا.

وبناءً على تلك الخصائص واللوازم فإن الفروق الجوهرية بين النبوة والسحر والكهانة كانت متسعة جدًّا[1]، ويمكن أن نجمل أهمها في الفروق التالية:

* **الفرق الأول**: أن الأنبياء معروفون بالصدق، والنزاهة، والأمانة، والكرم، ومعالي الأخلاق في التعامل مع الناس، والساحر والكاهن عادة ما يعرف بالكذب، والخيانة، والبخل، وسوء الأخلاق، والغموض، والاضطراب في التعامل مع الناس.

* **الفرق الثاني**: أن الأنبياء لا يأمرون إلا بمكارم الأخلاق ومعاليها، ويحثون على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويأمرون بمصالح الناس ومنافعهم، ويدعون إلى التعاون على البر والتقوى، وينهون عن الإثم والعدوان والتعاون على الفجور والعصيان، وأما الساحر والكاهن فعادة ما يأمران بنقيض ذلك كله، ولا يلتزمون بالأمر بالخير والصدق باطراد واستمرار.

* **الفرق الثالث**: أن الأنبياء يمدح بعضهم بعضًا، ويثني بعضهم على بعض، ويؤكد المتأخر منهم على أنه متفق مع من سبقه في الأصول، وأما السحرة والكهنة فإنهم في العادة يكذب بعضهم بعضا، ويعادي بعضهم بعضًا، وكثيرًا ما يحصل بينهم الشقاق والاختلاف والافتراق.

---

(١) انظر: النبوات، ابن تيمية (٢/٥٥٨، ١٠٧٤).

* **الفرق الرابع**: أن النبوة لا تحصل بالتعلم والطلب والكسب، فإنه لا يعرف أن نبيًّا طلب النبوة وسعى إليها، وليس هناك أوراد وطقوس يقوم بها الشخص ويحصل بسبب الالتزام بها على النبوة، وإنما هي اصطفاء واختيار من الله ـ تعالى ـ وأما السحر والكهانة فإنهما قائمان على التعلم والتدرب، والمعروف في العادة أن السحرة والكهنة يسعون إلى طلب السحر والكهانة وتحصيلها، ويتفاوتون في درجاتهما على حسب تفاوتهم في الطلب والتحصيل.

* **الفرق الخامس**: أن الآيات التي يأتي بها الأنبياء تكون خارجة عن مقدور البشر كلهم، ولا يمكن لأحد من الناس أن يأتي بمثلها، ولا يعرف عن أحد من البشر أنه جاء بمثل ما يتفق معها في الحقيقة والقدر، وأما ما يأتي به السحرة والكهنة فإنه لا يكون خارجًا عن مقدور جنس البشر، وعادة ما يشترك عدد من الأشخاص في المجيء بمثله، وتكون أعمالهم من المعهود المعروف عند كثير من الناس.

فهذه الفروق الجوهرية وغيرها تكشف بوضوح التمييز بين النبي الصادق وبين الساحر والكاهن، والعقلاء من الناس يستطيعون بالاعتماد عليها أن يصلوا إلى التفريق بين حقيقة النبوة، وحقيقة السحر والكهانة، ويعطوا كل صنف منها حكمه، فكما أنه لا يختلط عليهم العاقل بالمجنون، فإنه لا يختلط عليهم النبي الصادق بالساحر والكاهن.

«فمن جعل النبيّ ساحرًا، أو مجنونًا، فهو بمنزلة من جعل الساحر أو المجنون نبيًّا، وهذا من أعظم الفرية والتسوية بين الأضداد المختلفة، وهو شرّ من قول من يجعل العاقل مجنونًا، والمجنون عاقلًا، أو يجعل الجاهل عالما، والعالم جاهلا، فإنّ الفرق بين النبيّ وبين الساحر والمجنون أعظم من الفرق بين العاقل والمجنون، والعالم والجاهل»[1].

«والفرق بين النبي والساحر أعظم من الفرق بين الليل والنهار، والنبي يأتيه ملك كريم من عند الله ينبئه عن الله، والساحر والكاهن إنما معه شيطان يأمره ويخبره»[2].

---

(١) النبوات، ابن تيمية (١/ ٦٦٥).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٧٠٤).

شروط أدلة النبوة وصفاتها:

بناءً على أن النبوة مرتبطة برباط عميق مع الكمال الإلٰهي، والعدل، والرحمة، والقدرة، والحكمة، وبناءً على أن الاستدلال عليها قائم على الحقيقة الوجودية التي تقتضي أن لكل شيء خصائص ولوازم لا تنفك عنهما أبدا، فإن أدلة النبوة لا بد أن تكون متصفة بصفات تنسجم مع طبيعتها، وتتفق مع مقتضيات المعاني السابقة، ويمكن أن نرصد أهم صفات أدلة النبوة في **الأمور التالية**:

الوصف الأول: التعدد:

والمراد بهذا أن أدلة النبوة ليست منحصرة في دليل واحد، وإنما هي أدلة متعددة، تتنوع بتنوع خصائص النبوة ولوازمها، فكما أن معرفة الصادق في خبره لها دلائل وقرائن متعددة، فكذلك الحال في معرفة الصادق في ادعائه للنبوة.

ولأجل هذه الحقيقة استدل عدد من علماء الإسلام على إثبات صدق النبي ﷺ بأدلة متعددة، بعضها راجع إلى حال النبي ﷺ وصفاته الشخصية، وبعضها راجع إلى طبيعة ما جاء به من الأحكام والتشريعات، وبعضها راجع إلى طبيعة ما ظهر على يديه من المعجزات والدلائل والكرامات.

وقد غفل عن هذه الحقيقة التعددية في أدلة النبوة كثير من علماء الكلام في الفكر الإسلامي، واعتقدوا أن النبوة ليس لها إلا دليل واحد فقط، وهو المعجزة[١].

ولا شك أن هذا القول غير صحيح؛ لكونه مخالفًا لطبيعة نظر العقلاء في التمييز بين المتناقضات الوجودية؛ ولكونه مناقضًا لحال النبي ﷺ وما اقترن بنبوته من دلائل وبراهين.

الوصف الثاني: اليقينية:

والمراد بهذا أن الأدلة الدالة على صدق النبوة أدلة يقينية في مجملها، تثبت صدق النبي بالقطع لا بالظن، وهي من قبيل الحقائق اليقينية التي يشترك الحس والعقل في بنائها، وهي لا تختلف في دلالتها عن دلالة الفعل على الفاعل، ودلالة الأثر على المؤثر.

---

(١) انظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده، الباقلاني (٥٤)، والإرشاد إلى قواطع الأدلة، الجويني (٣٣١)، وشرح المقاصد، التفتازاني (٥/ ١٩).

ولأجل كون أدلة النبوة أدلة عقلية يقينية ظاهرة بينة، وصفها الله بأنها آيات بينات؛ أي: علامات واضحة جلية، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: ٤٩]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُم مُّوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ﴾ [البقرة: ٩٢].

وسماها الله ـ تعالى ـ براهين كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ [القصص: ٣٢]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴿١٧٤﴾﴾ [النساء: ١٧٤].

فأدلة النبوة إذن أدلة بينة واضحة لا لبس فيها ولا غموض، وتؤدي بالضرورة إلى بلوغ العلم اليقيني، كما سيأتي تحقيقه في إثبات صدق نبوة النبي ﷺ.

ولكن هذا لا يعني أنها جميعًا متساوية في الوضوح والبيان، ولا يعني أن كل الناس يتساوون في إدراك مضمونها، فإن «دلائل النبوة من جنس دلائل الربوبية، فيها الظاهر البين لكل أحد كالحوادث المشهودة مثل: خلق الحيوان، والنبات، والسحاب، وإنزال المطر، وغير ذلك، وفيها ما يختص به من عرفه مثل: دقائق التشريح، ومقادير الكواكب وحركاتها، وغير ذلك، فإن الخلق كلهم محتاجون إلى الإقرار بالخالق، والإقرار برسله، وما اشتدت الحاجة إليه في الدين والدنيا فإن الله يجود به على عباده جودًا عامًّا ميسرًا»[1].

وهذا التفاوت في إدراك دلالة براهين النبوة قائم على حقيقة وجودية ظاهرة، حاصلها: أن العلم بدلالة الدليل ليس راجعًا إلى الدليل ذاته في كل الأحوال، وإنما يتأثر بمؤثرات أخرى خارجة عن الدليل، كتأثره بقوة عقل الناظر وضعفه، وصفاء ذهنه وتشوشه، واختصاص الإنسان بالقضية وعدم اختصاصه، وقرب الأدلة منه وعدم قربها، وخلو ذهنه من الإشكالات وعدم خلوه.

وقد أشار ابن تيمية إلى هذه الحقيقة المنهجية فقال: «كذلك كثير من الأدلة والعلامات والآيات، من الناس من يعرف استلزامها للوازمها بالضرورة، ويكون

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية (٥/ ٤٣٥).

اللزوم عنده بينا لا يحتاج فيه إلى وسط ودليل، ومنهم من يفتقر إلى دليل ووسط يبين له أن هذا الدليل مستلزم لهذا الحكم لازم له، ومن تأمل معارف الناس وجد أكثرها من هذا الضرب، فقد يجيء المخبر إليهم بخبر، فيعرف كثير منهم صدقه أو كذبه بالضرورة، لأمور تقترن بخبره، وآخرون يشكون في هذا، ثم قد يتبين لبعضهم بأدلة وقد لا يتبين، وكثير من الناس يعلم صدق المخبر بلا آية ألبتة، بل إذا أخبره وهو خبير بحاله أو بحال ذلك المخبر به أو بهما، علم بالضرورة إما صدقه وإما كذبه»[1].

الوصف الثالث: الخروج عن مقدور البشر:

والمراد بهذا أن ما أتى به الأنبياء من الآيات والبراهين لا بد أن يكون خارقًا للسنن الكونية، وخارجًا عن الأمور التي يقدر عليها جنس البشر، بحيث إنه لا يقدر على فعلها إلا الله ـ تعالى ـ فإن الإلزام بالآية بأنها لا بد أن تكون من عند الله ـ تعالى ـ لا يقوم إلا بهذا القدر، فهو الذي يثبت أن ما جاء به النبي لم يكن إلا من فعل الخالق ـ سبحانه ـ ولا يمكن أن يكون تلبيسا، أو تمويها، أو كذبا.

فإذا جاء النبي وادعى أنه مرسل من عند الله، وادعى أن الله أعطاه آية على صدقه، فجاء بأمر خارج عن السنن الكونية، وخارج عن مقدور البشر جميعًا، فهذا بلا شك دليل قطعي يقيني على أنه مرسل من عند الله.

وفي بيان هذه الصفة يقول ابن تيمية: «جنس آيات الأنبياء خارجة عن مقدور البشر، بل وعن مقدور جنس الحيوان»[2]، ويؤكد: «أن آيات الأنبياء خارجة عن مقدور من أُرسل الأنبياء إليهم، من الجن والإنس، فلا يقدر الإنس والجن أن يأتوا بمثل معجزات الأنبياء»[3].

ويذكر ابن تيمية العلة الموجبة لذلك وهي: أنه لو كانت آية النبي غير خارقة للسنن الكونية وغير خارجة عن مقدور الجن والإنس؛ لأمكن أن يؤتى بمثلها، ولو أُتي بمثلها لدخل عليها الاحتمال، ودخول الاحتمال يبطل دلالتها

---

(١) النبوات، ابن تيمية (٢/ ٨٨٥).

(٢) المرجع السابق (١/ ١٤٤).

(٣) المرجع السابق (١/ ٥٠٢)، وانظر منه (١/ ٥٥٨).

على صدق النبي[1].

ولا بد من التأكيد هنا أن خرق السنن الكونية، والخروج عن مقدور الجن والإنس، ليس خاصًا بالأمور الحسية فقط، وإنما هو شامل كل حقيقة وجودية، سواء كانت حسية أو معنوية، فكما أن انقلاب العصا إلى حية أمر خارق للسنن الكونية، فكذلك المجيء بكلام خارج عن مقدور الجن والإنس أمر خارق للسنن الكونية.

وهذه الصفة من أهم الفروق الجوهرية بين النبوة والسحر والكهانة، فإنه حين كانت آية النبي ليست من عنده، وإنما من عند الله، اتصفت بكونها مما لا يقدر عليه إلا الله، وبأنها لا تنال بالاكتساب والبحث، وأما ما يأتي به الساحر فهو في الحقيقة من فعل الإنسان، فلا يمكن لها أن تخرج عن جنس ما يقدرون عليه، ويمكن أن تنال بالاكتساب والبحث.

وقد أخطأ في هذه الصفة عدد من أتباع المذهب الأشعري، واعتقدوا أن آيات النبوة ليست خارقة للسنن الكونية، وليست خارجة عن معهود الجن والإنسان، وإنما جعلوه خارقًا للعادة التي اعتادها الناس الذين أُرسل إليهم الرسول في حياتهم[2].

وهذا الاعتقاد باطل، يؤدي إلى إبطال أدلة النبوة والتباس براهينها وخواصها بخوارق السحرة والكهنة، فضلًا عن أنه مخالف لحقيقة ما جاء به الأنبياء من الخوارق الكبرى التي يظهر فيها بجلاء أنها خارجة عن مقدور جنس البشر.

الوصف الخامس: الخصوصية:

والمراد بهذا أن أدلة النبوة وبراهينها لا تقع إلا للنبي الصادق فقط، ولا يمكن أن تقع لغيره من المدعين، أو السحرة والكهنة.

وهذه الصفة مبنية على الصفة السابقة، فإذا كانت أدلة النبوة خارقة للسنن الكونية، وخارجة عن معهود الجن والإنس، ولا يقدر عليها إلا الله ـ تعالى ـ

---

(١) انظر: المرجع السابق (٢/ ١٠٢٩).

(٢) انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني (٤٣٩)، وأبكار الأفكار، الآمدي (١/ ٤١)، وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، البيجوري (٣٤٩).

فإن الله لا يؤيد بها إلا النبي الصادق كما اقتضت حكمته، ورحمته، وعدله.

فهناك تلازم وجودي بين النبوة وأدلتها، فلا توجد النبوة إلا بدليلها، ولا يمكن أن تتحقق بغير براهينها، ولا يوجد دليل النبوة إلا مع النبوة، ولا يمكن أن يوجد مع غيرها، وفي بيان هذا التلازم الوجودي يقول ابن تيمية: «لم تكن له ـ سبحانه ـ عادة بأن يجعل مثل آيات الأنبياء لغيرهم حتى يقال: إنه خرق عادته ونقضها، بل عادته وسنته المطردة أن تلك الآيات لا تكون إلا مع النبوة والإخبار بها، لا مع التكذيب بها، أو الشك فيها، كما أن سُنَّته وعادته أن محبته ورضاه وثوابه لا يكون إلا لمن عبده وأطاعه»[(١)].

وفي تأكيد المعنى السابق يقول: «لا يجوز أن يُظهر الربّ ما جعله دليلًا للنبوة مع عدم النبوة، كما أنّه لا يجوز أن يتكلم بالكلام الذي جعله لبيان معانٍ بدون إرادة تلك المعاني، بل ذلك ممتنعٌ من وجوه: من وجه حكمته، ومن جهة عادته، ومن جهة عدله ورحمته، ومن جهة علمه وإعلامه»[(٢)].

والتلازم بين النبوة ودليلها مبني على حقيقة استدلالية شهيرة، وهي أن من خصائص الدليل اللزوم، فالدليل هو ملزوم المدلول، والملزوم لا يكون أعم من اللازم، وإنما يكون مساويًا له، أو أخص منه، ولذلك فأدلة النبوة لا تكون لغير الأنبياء بحال، وفي بيان هذه الحقيقة يقول ابن تيمية: «وحقيقة الأمر أنّ ما يدل على النبوة هو آيةٌ على النبوة، وبرهانٌ عليها، فلا بُدّ أن يكون مختصًّا بها، لا يكون مشتركًا بين الأنبياء وغيرهم؛ فإنّ الدليل هو مستلزمٌ لمدلوله، لا يجب أن يكون أعمّ وجودًا منه، بل إما أن يكون مساويًا له في العموم والخصوص، أو يكون أخصّ منه، وحينئذٍ فآية النبيّ لا تكون لغير الأنبياء، لكن إذا كانت معتادة لكلّ نبيّ، أو لكثيرٍ من الأنبياء لم يقدح هذا فيها، فلا يضرّها أن تكون معتادة للأنبياء»[(٣)].

ومقتضى هذه الصفة أن آية النبوة ودليلها يدل على صدق النبوة بنفسه، ولا يحتاج إلى إضافة قدر آخر من الاحتجاج، كالتحدي وغيره، فإذا ثبت أن أدلة

---

(١) النبوات، ابن تيمية (٢/ ٨٦٨).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٩٤٩).

(٣) المرجع السابق (١/ ١٦٣).

النبوة وبراهينها لا تقع إلا مع النبوة، فإن مجرد وقوعها كافٍ في إثبات صدق النبي، سواء تحدى النبي الآخرين بذلك، أو لم يتحد، وسواء استدل بذلك الدليل أو لم يستدل.

وقد غلط عدد من علماء الكلام من أتباع المذهب الأشعري في هذه الصفة، وظنوا أن أدلة النبوة من حيث حقيقتها لا تختص بالنبوة، وظنوا أنها يمكن أن تظهر على أيدي السحرة والكهنة، بل اعتقدوا أنه لا فرق بين ما يظهر على أيدي الأنبياء، وما يظهر على أيدي السحرة والكهنة من حيث الحقيقة، وانتهوا بذلك إلى أن آيات الأنبياء لا تدل على النبوة بنفسها، وإنما لا بد من إضافة قيد آخر وهو التحدي[1].

ولكن هذا القول غير صحيح، ويدل على بطلانه أمور متعددة منها[2]:

• **الأمر الأول**: أن شرط التحدي في آية النبوة قائم على تصور خاطئ عن طبيعة أدلة النبوة، وهو أنها لا تتصف بخرق القوانين الكونية، ولا بالخروج عن جنس ما يقدر عليه الجن والإنس، وهذا تصور خاطئ مخالف لطبيعة ما حدث من الآيات الكبرى للأنبياء.

• **الأمر الثاني**: أن اشتراط التحدي قائم على تصور خاطئ، وهو أن الدليل لا يدل بنفسه على المدلول، وإنما لا بد من استدلال المستدل به، وهذا التصور غير صحيح، فإنه إذا كانت خاصية الدليل التلازم، فإنه لا يشترط فيه أن يستدل به المستدل، وإنما يكفي في ثبوت دلالته تحقق اللزوم، وما ليس بدليل فإنه لا يصير دليلا بدعوى المستدل به إذا لم يتحقق اللزوم.

والذين اشترطوا التحدي في دليل النبوة خالفوا المعنى السابق، فذكروا أن المعجزة لا تدل بذاتها على النبوة، وإنما لا بد من استدلال النبي بها وإعلامه بذلك، فإن لم يفعل؛ فإنها لا تعد دليلا على النبوة حينئذ.

• **الأمر الثالث**: أن اشتراط التحدي لا دليل عليه من القرآن، ولا من السُّنَّة، ولا من أقوال الصحابة، ولا من جهة العقل، وإنما هو دعوى مجردة قال

---

(١) انظر: الإرشاد، الجويني (٣١٩).

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (٥/ ٩٨ ـ ١٠٥)، والنبوات، ابن تيمية (١/ ٢٢٩، ٢٣٣) و(٢/ ٤٩٨، ٥٠٠، ٦٠٤، ٧٩٤).

بها بعض أهل الكلام لأجل الالتزام بلوازم أقوالهم الباطلة في صفات الله والقدر.

• **الأمر الرابع**: أن اشتراط التحدي في دليل النبوة مناقض لحال دلائل النبوة وبراهينها، فكثير من الأدلة والبراهين التي ظهرت للنبي ﷺ لم تكن في حال التحدي مع الكفار، ولم يتحد بها أحدًا من الناس، فلو كان الدليل على النبوة لا يكون إلا مع قيد التحدي؛ فإن تلك المعجزات كلها ستفقد دلالتها.

الوصف السادس: امتناع المعارضة:

ومعنى هذه الصفة أن آيات الأنبياء يمتنع على أحد من الخلق أن يأتي بمثلها؛ لكونها خارجة عن مقدور الجن والإنس.

وهذه الصفة مبنية على الصفة الثالثة أيضًا، فإذا كانت آيات الأنبياء خارقة للسنن الكونية، ولا يستطيع فعلها إلا الله، فإن ذلك يستلزم بالضرورة امتناع أن يقدر أحد على معارضتها، أو أن يفعل ذلك، وفي بيان حقيقة هذه الصفة يقول ابن تيمية: «من خصائص معجزات الأنبياء أنّه لا يُمكن معارضتها، فإذا عجز النوع البشري غير الأنبياء عن معارضتها، كان ذلك أعظم دليل على اختصاصها بالأنبياء، بخلاف ما كان موجودًا لغيرها، فهذا لا يكون آيةً ألبتة»[١].

ويزيد هذا المعنى إيضاحًا وتفصيلًا، فيقول: «آيات الأنبياء لا تكون إلا خارقة للعادة، ولا تكون مما يقدر أحد على معارضتها، فاختصاصها بالنبي وسلامتها عن المعارضة شرط فيها، بل وفي كل دليل، فإنه لا يكون دليلًا حتى يكون مختصًا بالمدلول عليه، ولا يكون مختصًا إلا إذا سلم عن المعارضة، ولم يوجد مع عدم المدلول عليه مثله، وإلا إذا وجد هو، أو مثله بدون المدلول لم يكن مختصًا، فلا يكون دليلًا»[٢].

وقد غلط في حقيقة هذه الصفة عدد من علماء الكلام، واعتقدوا أن وصف «عدم المعارضة» ليس شرطًا في دليل النبوة، أو مقتضًى من مقتضياتها الضرورية، وظنوا أنه حد لها، وضابط من ضوابطها، وفصل من فصولها، وهذا التصور غير صحيح؛ لأنه يقتضي أن دلالة الدليل لا تتحقق إلا بالعلم بعدم المعارضة له،

---

(١) النبوات (١/ ١٩٥).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٥٠٠).

وهذا ليس صحيحا، فعدم المعارضة أثر لثبوت الدلالة، وليس جزءًا منها[1].

الوصف السابع: التفاوت:

ومما تتصف به أدلة النبوة أنها ليست على درجة واحدة من حيث القوة والحجم، وإنما هي درجات متفاوتة، يمكن أن تقسم من حيث الجملة إلى قسمين أساسيين: أدلة كبرى، وهي الآيات التي لم تقع إلا للأنبياء فقط، كانشقاق القمر، وانقلاب العصا إلى حية، وانفلاق البحر، ونحو ذلك، وأدلة صغرى، وهي الآيات التي يشارك الأنبياءَ فيها بعضُ الناس في جنسها، مع تفوق الأنبياء عليهم في المقدار، كتكثير الطعام، وعدم إحراق النار، ونحو ذلك[2].

واستحضار هذه الأوصاف، وحسن التصور لها، والإدراك لمدلولها ومقتضياتها يساعد بشكل كبير على حسن التعامل مع أدلة النبوة وبراهين صدقها، فإن تلك الأوصاف والشروط بمثابة القاعدة التي تحاكم إليها أدلة المدعي للنبوة، فإذا كانت متوفرة عليها ومتصفة بها؛ فإن دعواه ستكون صادقة، وإن لم تتوفر؛ فهي دليل على كذب دعواه.

الأمر الرابع: إثبات صدق النبوة وثبوتها في الواقع:

بعد أن انتهينا من إثبات إمكان النبوة من جهة القدرة ومن جهة الحكمة، وانتهينا من إثبات إمكان الاستدلال على النبوة، وكشفنا عن مسالك البرهنة عليها، فإنه لا بد من إثبات تحقق كل ذلك في الواقع؛ لكون ذلك من أقوى ما يثبت صدق الإيمان بالنبوة ويقوي حقيقتها.

ويكفي في تحقق صدق النبوة، وإبطال الدعوى المنكرة لها إثبات تحقق النبوة في شخص واحد؛ لأن الكلية السالبة تنتقض بجزئية موجبة كما هو مقرر في علم المنطق[3]، فلا يشترط في تقرير باب النبوة إثبات النبوة في كل نبي من الأنبياء، وإنما يكفي في ذلك إثبات تحققها في نبي واحد فقط.

---

(١) انظر في نقد هذا القول: المرجع السابق (٢/ ٧٧٤).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ٨٠٣).

(٣) انظر: تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين الرازي (١١٩)، وضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمٰن الميداني (١٥١).

ولأجل هذا فإننا سنقتصر على إثبات نبوة نبينا محمد ﷺ فقط، وسنقوم بالكشف عن الأدلة العقلية اليقينية الدالة على صدقه، وأنه مرسل من عند الله ـ تعالى ـ.

ونتيجة لكثرة أدلة نبوته ﷺ وتنوع مظاهرها تعددت مسالك الراصدين في تحديد أصول تلك الأدلة وضبط أنواعها، فمنهم من جعلها أربعة أنواع، ومنهم من جعلها خمسة أنواع، ومنهم من جعلها ستة أنواع، ومنهم من جعلها غير ذلك.

وبعد التأمل في سيرة النبي ﷺ ودعوته، فإنه يمكن أن تجعل أصول الأدلة الدالة على صدق نبوته في ستة أنواع أساسية، ونحن في هذه الأنواع لن نتوسع في ذكر التفاصيل والشواهد الدالة عليها، وإنما سيتركز حديثنا على بيان الأوجه العقلية التي يقوم عليها كل نوع منها، مع إشارة قليلة إلى بعض الشواهد التي تساعد على فهم المقصود ووضوح المعنى.

النوع الأول: الكمال الشخصي والأخلاقي(1):

والمراد بهذا النوع أن النبي ﷺ بلغ غاية ما يمكن أن يصل إليه النوع الإنساني من الكمال في جميع الأوصاف المتعلقة بالأشخاص، من جهة أنسابهم، وأخلاقهم، وسلوكهم، وحياتهم.

فقد بلغ النبي ﷺ الكمال في خلقته وجمال صورته، وفي فصاحة لسانه، وشرف نسبه وعزة قومه، وقوة عقله، وصحة فهمه، ومتين علمه، ورجاحة بصيرته، وجميل صبره، وعظيم حلمه، وحسن تواضعه، وعدله، وجزيل زهده، وعطائه، وعميم جوده، وواسع كرمه، ووثيق عهده، وسلامة ذمته، ورائق سمعته، وعلو أدبه، وطهارة ذاته ونسبه، وعظيم شجاعته، وكثير حيائه، وعظيم مروءته.

وهذه المعاني جميعها عليها شواهد كثيرة مرصودة في كتب التاريخ

---

(1) انظر في شرح هذا النوع: إثبات النبوة، أبو الحسين الزيدي (٢٣٥ ـ ٢٤٤)، وأعلام النبوة، الماوردي (١٨١ ـ ١٩٧)، وإثبات نبوة محمد ﷺ، أبو العباس القرطبي ـ وهو جزء محقق من كتاب الإعلام بما في دين النصارى من الأوهام ـ (٥٢ ـ ١٠٩)، وإيثار الحق على الخلق، ابن الوزير (٦٨).

الإسلامي والسيرة النبوية، وشهد عليه القاصي والداني، والصديق والعدو.

وسنقتصر هنا على الحديث عن صفتي الصدق والأمانة؛ لكونهما ألصق بموضوعنا، وأكثر تعلقًا به، فإن النبوة قائمة على الإخبار عن الله، والنبي ﷺ بلغ في هاتين الصفتين مبلغًا عظيمًا من الكمال، فلم يعهد عليه طول عمره أنه كذب كذبة واحدة، أو أنه خان أمانة واحدة، حتى كان يلقب في قومه بالصادق الأمين.

ومن أعظم الشواهد العظيمة الدالة على ذلك: أنه ﷺ حين قام في قومه يبلغهم رسالة الله إليهم، قال لهم بعد أن نادى في جميع بطون قريش: «**أرأيتكم لو أخبرتكم أن خيلًا بالوادي تريد أن تغير عليكم، أكنتم مصدقي؟**» قالوا: نعم، ما جربنا عليك إلا صدقا، قال: «**فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد**»، فقال أبو لهب: تبًّا لك سائر اليوم»[1].

فشهد له قومه بأنهم ما جربوا عليه كذبة في حياته، وفي ذلك أبلغ الدلالة على كماله في هذه الصفة، ولم تستطع قريش أن تتهم النبي بالكذب، حتى أن عمه أبا لهب حين اعترض عليه لم يتهمه بالكذب، وإنما لجأ إلى السب، والاستخفاف، ودعوى الاشتغال بما ليس بمهم.

وما زالت قريش تشهد للنبي ﷺ بالصدق مع عدم تسليمهم لما جاء به، فقد قال عتبة بن ربيعة لقومه بعد زمن بعثة النبي ﷺ: «قد علمت أن محمدًا إذا قال شيئًا لم يكذب»[2]، وحين سأل هرقل أبا سفيان: هل كانوا يتهمون النبي - عليه الصلاة والسلام - بالكذب في حياته، أجابه: بأن لا، وأقر بأن قريشًا لم تعهد عليه كذبًا في كل حياته[3].

ومما يزيد من ثبوت هذه الحقيقة: أن النبي ﷺ مكث أربعين سنة من عمره وهو في أعلى درجات الكمال الإنساني، وفي أرفع طبقات العلو في الأخلاق، والسلوك، والصدق، والأمانة، فمن المستبعد في العقل أن يخرم هذا الكمال بعد أن بلغ سن الأشد، ومرحلة سعة الأفق، ورجاحة العقل، ويرتكب فعلًا من

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٤٧٧٠).
(٢) صحيح السيرة النبوية، الألباني (١٦٢).
(٣) أخرجه البخاري، رقم (٢٩٤٠)، ومسلم، رقم (١٧٧٣).

أعظم الفظائع، وأقبح الرذائل، وهو الكذب على الله ـ تعالى ـ ويدعي أنه رسول من عنده.

لا جرم أن حدوث مثل هذه الانتكاسة الأخلاقية بعيد كل البعد في مقاييس الحياة الإنسانية، وإذا استحضرنا أنه جمع مع ذلك أنواعًا من الكمالات، وصنوفًا من النعوت الرفيعة، كصلة الرحم، وإكرام الضيف، ومعاونة المحتاج، وإعطاء الفقراء، ومواساة المصابين، والشجاعة، والزهد، والورع، وشرف النسب، والمكانة الرفيعة في قومه، كان احتمال وقوع الكذب منه على الله في غاية البعد عما يعرف من عادات الناس.

إنسان يلتزم بالصدق والأمانة أربعين سنة، لا يكذب فيها على أحد من الناس، لا في بيع، ولا شراء، ولا غيرهما، ولا يخون في عهد، ولا وعد، وهو سليم في عقله، وشريف في نسبه، وعليّ في قومه، وشجاع في مواقفه، وصاحب بذل وعطاء، وزهد وورع ومواساة، كيف يُتصور مع كل هذه الكمالات أن يتخلى عما هو فيه، ويرتكب كذبة من أعظم الكذبات في الوجود، ولا يفعلها إلا أقبح الناس، وأحقر البشر، فيدعي أنه رسول من عنده الله؟!

إن حدوث مثل هذا الصنيع أمر يصعب على العقل السليم تصوره والتسليم به، ويحتاج إثباته إلى براهين قوية جدًّا، حتى يمكن التسليم به، والقبول بوقوعه، فإن الصدق، والأمانة، والعلو في الأخلاق والصفات لها مقتضيات ولوازم ضرورية لا بد من تحققها في الواقع، فمن المستبعد أن تتخلف من غير وجود مقتضٍ من مرض، أو جنون، أو إكراه، فالادعاء بأن تلك المقتضيات واللوازم يمكنٌ أن تتخلف عن تحققها من غير سبب ظاهر بيّن مجرد توهم باطل، وزعم فارغ، وقد أشار القرآن إلى هذا المعنى المنهجي، ونبه كفار قريش عليه، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا۟ رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُۥ مُنكِرُونَ ۝٦٩﴾ [المؤمنون: ٦٩]، يقول: ألم يكن محمد معروفًا عندكم بالصدق والأمانة طول حياته، فلماذا لا تؤمنون به وتصدقونه فيما جاءكم به؟!

وقد استدل بهذا المعنى الذي أشار إليه القرآن على صدق النبي ﷺ واستبعاد أن يكون كاذبًا عدد من عقلاء العرب وغيرهم، فحين خلا الأخنس بن شريق بأبي جهل يوم بدر، فقال له: «أترى أن محمدًا يكذب؟ فقال أبو جهل: كيف يكذب على الله؟ وقد كنا نسميه الأمين؛ لأنه ما كذب قط، ولكن إذا

اجتمعت في بني عبد مناف السقاية والرفادة والمشورة، ثم تكون فيهم النبوءة، فأي شيء بقي لنا؟»[١].

وقام النضر بن الحارث يومًا في قريش خطيبًا فقال لهم: «لقد كان محمد فيكم غلامًا حدثًا أرضاكم فيكم، وأصدقكم حديثًا، وأعظمكم أمانة، حتى إذا رأيتم في صدغيه الشيب، وجاءكم بما جاءكم قلتم: ساحر، لا والله، ما هو بساحر، قد رأينا السحرة ونفثهم وعقدهم، وقلتم: كاهن، لا والله، ما هو بكاهن، قد رأينا الكهنة وحالهم، وسمعنا سجعهم، وقلتم: شاعر، لا والله، ما هو بشاعر، لقد رأينا الشعر، وسمعنا أصنافه كلها: هزجه، ورجزه، وقريضه، وقلتم: مجنون، ولا والله، ما هو بمجنون، لقد رأينا الجنون فما هو بخنقه، ولا وسوسته، ولا تخليطه»[٢].

وكذلك هرقل حين سأل أبا سفيان: هل يتهمون النبي ﷺ بالكذب؟ فأجابه: بأن لا، قال: «وسألتك: هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ فزعمت أن لا، فعرفت أنه لم يكن ليدع الكذب على الناس، ويكذب على الله»[٣].

وفي كلام هرقل استدلال بدليل عقلي ظاهر، وهو الاستدلال بقياس الأَوْلى، فإذا كان العاقل الشريف النبيل لم يكذب على الناس أربعين سنة من حياته، فمن المستبعد أن يكذب على الله بعد بلوغه سن الأشد.

وقد مكث النبي ﷺ في مكة ثلاثة عشر سنة، وهو يقارع قريشا، ويواجههم بدعوته، ويوقعهم في الإحراج بالتحدي بالقرآن، ومع ذلك كله لم يتقدم أحد منهم ويتهمه بالكذب ولو في حادثة واحدة، ولو وجد كفار قريش على النبي ﷺ كذبة واحدة فقط لأعلنوها في الآفاق، ولجعلوها دليلا لهم على تكذيبهم له، فإن المعروف من عادة الشعوب والمجتمعات أن المعارضين إذا وجدوا على من يعارضهم شيئًا ـ ولو كان صغيرًا ـ فإنهم يقومون بتضخيمه ونشره في الآفاق، ويسلطون الأنظار عليه.

---

(١) الروض الأنف، السهيلي (٥/ ١٦١).

(٢) أخرجه البيهقي في دلائل النبوة (٢/ ٢٠١).

(٣) أخرجه البخاري، رقم (٧)، ومسلم، رقم (١٧٧٣).

ولكن ذلك لم يقع من قريش مع النبي ﷺ وهم أعلم بحاله وحياته، وقد كانت لهم علاقات واسعة مع بلاد الكفار في اليمن، والشام، والعراق، فلو كان لديهم أمثلة على كذب النبي ﷺ لنشروها في تلك البلاد، ولعجز المسلمون بعد ذلك عن إخفائها.

وما أجمل ما ذكره الماوردي حين قال: «لم يزل مشهورًا بالصدق في خبره فاشيًا وكثيرًا، حتى صار بالصدق مرموقا، وبالأمانة مرسوما، وكانت قريش بأسرها تتيقن صدقه قبل الإسلام، فجهروا بتكذيبه في استدعائهم إليه، فمنهم من كذبه حسدًا، ومنهم من كذبه عنادًا، ومنهم من كذبه استبعادًا أن يكون نبيًّا أو رسولًا، ولو حفظوا عليه كذبة نادرة في غير الرسالة لجعلوها دليلا على تكذيبه في الرسالة، ومن لزم الصدق في صغره كان له في الكبر ألزم، ومن عصم منه في حق نفسه كان في حقوق الله - تعالى - أعصم، وحسبك بهذا دفعًا لجاحد، وردًّا لمعاند»[1].

وقد أقر بقوة هذا النوع من الأدلة وتماسكه عدد من علماء النصارى وباحثيهم، فإنهم مع مخالفتهم لدين الإسلام لم يجرءوا على وصف النبي ﷺ بالكذب، وأقروا بأنه كان صادقًا في دعوته، وأنه بلغ الكمال في أخلاقه وسلوكه، وشهاداتهم في هذه القضية كثيرة متعددة.

وفي التصريح بكمال النبي ﷺ في أخلاقه وصدقه يقول هنري دري فاستري: «إن أشد ما تتطلع إليه بالنظر في الديانة الإسلامية ما اختص منها بشخص النبي ﷺ ولذلك قصدت أن يكون بحثي أولًا في تحقيق شخصيته، وتقرير حقيقته الأدبية علّني أجد في هذا البحث دليلًا جديدًا على صدقه وأمانته المتفق عليها بين جميع مؤرخي الديانات، وأكبر المتشيعين للدين المسيحي»[2]، ويقول «كال لا يل» - كاتب إنجليزي معروف -: «لوحظ على محمد ﷺ منذ صباه أنه كان شابًّا مفكرًا، وقد سماه رفقاؤه الأمين رجل الصدق والأمانة، الصدق في أفعاله، وأقواله، وأفكاره»[3].

---

(١) أعلام النبوة، الماوردي (١٩٠).

(٢) قالوا عن الإسلام، عماد الدين خليل (١٠٨).

(٣) المرجع السابق (١٢٤).

ومع إقرار بعض المخالفين للإسلام بصدق النبي ﷺ إلا أنهم حاولوا القدح في نبوته من جهة تفسير الوحي الذي جاء به على أنه نوع من التوهم والمرض العصبي، وهذه حجة داحضة كما سيأتي نقضها تفصيلا بعد قليل.

فإن قيل: لا شك أن النبي ﷺ كان مصتفًا بالصدق والأمانة في حياته، وأنه معروف بذلك، ولكنه حين بلغ سن الأربعين ورأى فساد قومه رأى أن من المصلحة أن يدّعي النبوة، وأنه مرسل من عند الله حتى يكون لكلامه هيبة عند قومه، فكذب في ادعاء النبوة لأجل المصحلة والإصلاح، وليس لأجل الفساد والإضرار.

قيل: هذا التصور باطل؛ لكونه متناقضًا مع طبيعة النبوة، وحال النبي ﷺ فالنبوة - كما سبق - حالة مركبة واسعة الأرجاء، فمن يدعيها كاذبًا لا يكذب مرة أو مرتين في قضية أو قضيتين، وإنما يكذب مئات المرات، بل آلاف المرات، فكيف يتصور أن يكون الكذب بهذا الحجم موافقًا للحكمة، ومحققًا للإصلاح.

إن من يقرر بأن الكذب قد يكون حسنًا في بعض الأحوال لا يتحدث عن هذا القدر منه، ولا عن ذلك الحجم، وإنما يتحدث عن حالات مخصوصة يكون الكذب فيها محصورًا في عدد قريب.

ثم إن نبوة النبي ﷺ لم تقتصر على مجرد الأحكام التشريعية فقط، وإنما اشتملت على أخبار غيبية جاءت بصيغ قطعية، فكيف يكون ذلك مبنيًا على الكذب للمصلحة؟

ثم إن النبي ﷺ حكم على بعض الناس بأنه في الجنة، وبعض الناس بأنه في النار بأعيانهم، وبصيغة جازمة، وهذا الحكم يتنافى مع الكذب للمصلحة.

ثم إن النبي ﷺ أتى بعدد كبير من المعجزات الظاهرة، وأظهرها القرآن، فنبوته لم تقتصر على مجرد التشريعات التي تصلح فساد قومه، وإنما جاء مع ذلك بالمعجزات الباهرة، فمن أعطاه تلك البراهين، وهل الكذب للمصلحة يحقق ذلك؟!

ومع ذلك كله، فإن النبي ﷺ كان يعلن بأن الله يشهد له بالصدق، كما في قوله - تعالى -: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ ﴿٤٣﴾﴾ [الرعد: ٤٣].

فلو كان النبي ﷺ كاذبًا في ذلك ـ وحاشاه ـ فإن هذا يتضمن أعظم القدح في كمال الله وحكمته، إذ كيف يدعي رجل بأنه رجل من عنده وأنه يشهد له بذلك، ثم يؤيده وينصره ويعطيه الآيات الباهرات، كيف يكون ذلك متسقًا مع الحكمة لو كان ذلك الرجل كاذبًا؟!

فهذه الدلائل وغيرها تدل دلالة ظاهرة بأن النبي ﷺ يمتنع أن يكون كاذبًا في دعوته لأجل المصلحة.

وإن قيل: إن الكمال الإنساني والأخلاقي لا يستلزم النبوة، فقد وجد كثير من الناس يتصفون بصفات عالية، وأخلاق رفيعة جدًّا، ولم يقل أحد منهم إنه نبي، ولم يجعلهم أحد من الناس من الأنبياء؟

قيل: هذا التساؤل مبني على سوء فهم لحقيقة ذلك الدليل، فنحن لا نقول: إن الرسول ﷺ كامل في شخصه وأخلاقه، ولأجل هذا فهو نبي، وإنما نقول: إنه ادّعى النبوة، وهو كامل في شخصه وأخلاقه، فدلالة الدليل مركبة من اجتماع الأمرين معًا، من كونه ادعى النبوة، ومن كونه كاملًا في أخلاقه وصدقه.

ونحن في هذا الدليل ننظر في كونه ادعى أنه مرسل من عند الله، وهذا خبر عظيم جدًّا، ومن كونه شخصًا كاملا في حياته، وفي صدقه وأمانته، فاجتماع الأمرين هو الذي يؤسس حقيقة الدليل.

النوع الثاني: الكمال التشريعي:

والمراد بهذا النوع هو أن التشريع الذي جاء به النبي ﷺ وادعى أنه من عند الله بلغ الغاية في الكمال، والنهاية في الصلاح، والذروة في المحاسن والإتقان، بحيث إنه يبعد في العقل أن يكون صادرًا من رجل واحد لم يتعلم الكتابة ولا القراءة، ولم يعرف بكثرة الأسفار والتجارة وإقامة العلاقات مع الثقافات الأخرى المختلفة.

فقد أتى النبي ﷺ بدين تشريعي يعد من أضخم الأديان في التشريعات، وأوسعها في المجالات التي توجه إليها، ومع ذلك فقد حوى الإسلام من الكمال، والمحاسن، والصلاح، والاستقامة، والرحمة، والعدل، والانضباط ألوانًا وأصنافًا، مما يدل على أنه ليس من وضع إنسان واحد، أو عدد من الناس، وإنما هو من عند الله ـ تعالى ـ المتصف بالعلم الشامل، والحكمة البالغة، والرحمة الواسعة، والعدل العام.

وكمال دين الإسلام، ومحاسنه الشاملة عامة في جميع مسائله ودلائله، وفي أصوله وفروعه، وفيما دل عليه الإسلام من العلوم والأحكام، وفيما اشتمل عليه من جميع المجالات، كالتصور عن الله والعلاقة بينه وبين الخلق، والعلاقة بين الإنسان والكون، والعلاقة بين الإنسان وبني جنسه، ومجال العبادات والتشريعات التعبدية، ومجال البيع والشراء، والأنكحة وتوابعها، والجنايات والعقوبات والديات، والشهادات، والأخلاق والقيم، وغيرها من المجالات الحياتية المختلفة.

وإثبات محاسن الإسلام، وكمال منظومته، واتزانها، ومرونتها، وواقعيتها عمل استقرائي واسع، وقد أكثر علماء الإسلام ومفكروه في القديم والحديث من توضيح تلك المحاسن والكمالات، ورصد الشواهد التفصيلية الدالة عليها في كل قضية من القضايا، وفي كل مجال من المجالات، وأثبتوا أن دين الإسلام مبني على العقائد الصحيحة النافعة، وعلى الأخلاق الكريمة المهذبة للأرواح والعقول، وعلى الأعمال المصلحة للأحوال، وعلى البراهين في أصوله وفروعه، وعلى نبذ الوثنيات والتعلق بالمخلوقين والمخلوقات، وإخلاص الدين لله ربِّ العالمين، وعلى نبذ الخرافات والخزعبلات المنافية للحس والعقل، المحيرة للفكر، وعلى الصلاح المطلق، وعلى دفع كل شر وفساد، وعلى العدل، ورفع الظلم بكل طريق، وعلى الحث على الرقي إلى أنواع الكمالات، وتفصيل ذلك يطول به المقام، ويخرج به البحث عن مقصوده[1].

والإقرار بكمال الشريعة وحسنها، وخروجها عن معهود الخلق وما يعرفه الناس ليس مقتصرًا على علماء الإسلام ومفكريه، وإنما شهد بذلك عدد من علماء النصارى وغيرهم، وأقروا بكمال ما جاء به النبي ﷺ وعلوه في الحسن والصلاح.

وفي الإقرار بهذه الحقيقة يقول بروي: «جاء محمد بن عبد الله ﷺ النبي العربي، وخاتم النبيين، يبشر العرب والناس أجمعين بدين جديد، ويدعو للقول

(١) انظر: إثبات نبوة محمد ﷺ، أبو العباس القرطبي (٧٢ - ٧٦)، ومحاسن الشريعة، القفال، والدرة المختصرة في محاسن الشريعة، السعدي، وتعريف عام بدين الإسلام، الطنطاوي، وخصائص الإسلام، القرضاوي.

بالله الواحد الأحد، كانت الشريعة في دعوته لا تختلف عن العقيدة أو الإيمان، وتتمتع مثلها بسلطة إلهية ملزمة، تضبط ليس الأمور الدينية فحسب بل أيضًا الأمور الدنيوية، فتفرض على المسلم الزكاة، والجهاد ضد المشركين، ونشر الدين الحنيف، وعندما قبض النبي العربي ﷺ عام ٦٣٢م، كان قد انتهى من دعوته، كما انتهى من وضع نظام اجتماعي يسمو كثيرًا فوق النظام القبلي الذي كان عليه العرب قبل الإسلام، وصهرهم في وحدة قوية، وهكذا تم للجزيرة العربية وحدة دينية متماسكة، لم تعرف مثلها من قبل»[١].

ويؤكد الباحث الأمريكي هارث هذا المعنى قائلًا: «لقد أسس محمد ونشر أحد أعظم الأديان في العالم، وأصبح أحد الزعماء العالميين السياسيين العظام، ففي هذه الأيام وبعد مرور ثلاثة عشر قرنًا تقريبًا على وفاته، فإن تأثيره لا يزال قويًا عارمًا»[٢].

وأما المؤرخ ول ديورانت فيقول في موسوعته «قصة الحضارة»: «إذا حكمنا على العظمة بما كان للعظيم من أثر في الناس، قلنا: إن محمدًا رسول المسلمين أعظم عظماء التاريخ، فقد كبح جماح التعصب والخرافات، وأقام فوق اليهودية والمسيحية ودين بلاده القديم دينًا واضحًا قويًا، استطاع أن يبقى إلى يومنا هذا قوة ذات خطر عظيم»[٣].

ودلالة هذا النوع من الأدلة ليست مبنية على مجرد ثبوت الكمال والصلاح والإحسان في دين الإسلام، وإنما هي دلالة مركبة من عدة معانٍ تشترك جميعها في تأسيس الدلالة اليقينية لهذا النوع، فهي مركبة من كون الإسلام نظامًا تشريعيًا شموليًا مستوعبًا لجميع مجالات الحياة، وبلغ مع ذلك الغاية في الكمال، والنهاية في الحسن، والذي أتى به رجل واحد فقط، لم يعرف عنه أنه تعلم، أو درس، أو قرأ قبل مجيئه بما جاء به.

ويزيد من قوة هذه المعاني المشتركة أن الرجل الذي ادعى أنه جاء بدين الإسلام من عند الله لم يكن معروفًا إلا بأكمل الأوصاف، وأعلى الأخلاق، وأجمل النعوت في الصدق، والأمانة، والنزاهة.

---

(١) قالوا عن الإسلام، عماد الدين خليل (٩٧).

(٢) المرجع السابق (١٤١).

(٣) قصة الحضارة (١٣/ ٤٧).

فدلالة هذا النوع إذن قائمة على هذه المعاني جميعها، والناظر في هذا الدليل لا بد له من استحضار كل تلك المعاني حتى ينتظم له المعنى الجامع لها.

ونحن لا ننكر أن المخالفين لدين الإسلام من اليهود والنصارى وغيرهم قد اعترضوا على كثير من التشريعات الإسلامية، وسعوا إلى نقدها، ولكن مجرد وجود الاعتراض لا يضر؛ لأن العبرة ليست بمجرد الدعوى، وإنما العبرة بإقامة الاعتراض الصحيح المستقيم، وهذا ما لم يفعله أحد حتى الآن، وقد قام عدد من علماء الإسلام ومفكريه برصد جميع ما اعترض به المعترضون على الإسلام، وبلغ عدد ذلك في بعض الموسوعات إلى أكثر من ألف ومائتين اعتراض، وقاموا بالجواب عنها وبيان مواطن الخلل فيها، وسيأتي في الفصل القادم الجواب على قدر لا بأس به من تلك الاعتراضات.

النوع الثالث: التجرد الإصلاحي:

والمراد بهذا النوع أن النبي ﷺ كان يفعل أفعالًا أثناء مسيرته الدعوية الإصلاحية لا يفعلها إلا من يعتقد اعتقادًا جازمًا أن الدعوة التي يقوم بها ليست لذاته، ولا لمصلحته، ويتحرك في جميع أحوال دعوته وهو يعتقد أنه يأوي إلى ركن شديد قادر على حمايته، ونصرته، وتأييده، ومن يعتقد بأنه ما هو إلا مبلغ لرسالته ومُؤدٍّ لمطلوبه.

فالنبوة كما هو معلوم ليست مجرد دعوة إصلاحية إنسانية المصدر، وإنما هي قائمة على الادعاء بأن الرسول ما هو إلا مبلغ عن الله، فالكاذب إن ادعى هذه الدعوى لا يمكنه أن يتقول على الله ويجزم بأنه سيفعل كذا وكذا من الأفعال، ولا يمكنه أن يقدم على كل تحدياته ومواجهاته وهو يجزم بأن الله سينصره ويحفظه من المهالك، فإن الإخبار عن أفعال الله بالجزم لا يمكن أن يقدم عليه إلا الصادق الأمين؛ لكون تلك الأفعال من الأمور الغيبية التي لا يمكن لأحد العلم بها.

وهذا النوع من الأدلة تتضافر شواهد كثيرة من حياة النبي ﷺ في تأسيسه وبلوغه درجة اليقين في الدلالة على صدقه في نبوته، وأنه مرسل من عند الله، **ومن تلك الشواهد:**

الشاهد الأول: أن النبي ﷺ كان يقدم إلى ما يدعو إليه بثقة شديدة ووثوق

صارم، من غير أن يتردد أو يتشكك، فإنه كفر اليهود والنصارى وكفار العرب جميعًا وتبرأ منهم، وأسخطهم، وأغضبهم بدعوته، وذم آلهتهم، وسفه عقولهم، ومع كل ذلك كان في غاية الوثوق في دعوته وإصلاحه[1].

بل كان يتوعد أهل مكة وهو بين ظهرانيهم بأنهم سيهزمون، ويتغلب عليهم، وهو يومئذ لا يملك قوة ولا عتادًا ولا مالا ولا رجالا، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أُولَٰئِكُمْ أَمْ لَكُم بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ ﴿٤٣﴾ أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُّنتَصِرٌ ﴿٤٤﴾ سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ ﴿٤٥﴾﴾ [القمر: ٤٣ ـ ٤٥]، فتوعدهم بالوعد الجازم بالهزيمة، وتدور الأيام وينتصر عليهم، ويتحقق ما توعدهم به[2].

فلو كان النبي ﷺ كاذبًا وحاشاه في دعواه بأن الله أرسله وأيده، فكيف يمكنه أن يظهر بالحالة التي كان عليها من الوثوق والاعتقاد؟! وكيف يمكن أن يتوعد الكفار بالخبر عن غيره بجزم ويقين؟! إن العادة في الكاذب أن يكون مترددًا متشككًا، وخاصة إذا كان يتحدث عن أفعال غيره، وفي الكشف عن دلالة هذا المشهد يقول لورافيشيا فاغليري: «حاول أقوى أعداء الإسلام، وقد أعماهم الحقد، أن يرموا نبي الله ببعض التهم المفتراة، لقد نسوا أن محمدًا كان قبل أن يستهل رسالته موضع الإجلال العظيم من مواطنيه بسبب أمانته وطهارة حياته، ومن عجب أن هؤلاء الناس لا يجشمون أنفسهم عناء التساؤل: كيف جاز أن يقوى محمد على تهديد الكاذبين والمرائين فيما تنـزّل عليه من آيات القرآن اللاسعة بنار الجحيم الأبدية، لو كان هو قبل ذلك رجلا كذابًا؟ كيف استطاع أن يستهل صراعًا كان يبدو يائسًا؟ كيف وفق إلى أن يواصل هذا الصراع أكثر من عشر سنوات في مكة، في نجاح قليل جدًّا، وفي أحزان لا تحصى، إذا لم يكن مؤمنًا إيمانًا عميقًا بصدق رسالته؟!»[3].

الشاهد الثاني: أن النبي ﷺ حين نزل عليه قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ

---

(١) انظر: تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبد الجبار (٢٣٥).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢٣٥، ٣٤٤).

(٣) قالوا عن الإسلام، عماد الدين خليل (١١٩).

﴿ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ٦٧﴾ [المائدة: ٦٧]، أمر مَن كان يحرسه من الصحابة بالانصراف عنه، وذكر أن الله سيحميه من أعدائه.

فكيف لكاذب أن يأمر الذين يحرسونه من أعدائه المتربصين بالانصراف بحجة أن الله سيعصمه منهم، وهو يعلم أنه كاذب؟!! وكيف يفعل ذلك رجل قد رماه أعداؤه كلهم عن قوس واحدة؟!

إن المعروف من عادة العقلاء أن المدعي الكاذب لا يتخلى عمن يحرسه في حاله المعتاد، فكيف يتخلى عنهم في حال المواجهة مع الأعداء، ويدعي أن الله ـ تعالى ـ سيحميه؟! إن العقل يدل دلالة ظاهرة على أنه لا يقدم على ذلك إلا رجل صادق في دعواه، عنده يقين تام بأن الله الذي أرسله سيحميه، ولن يخذله أبدًا[1].

الشاهد الثالث: أن النبي ﷺ كان يقدم الأخبار الجازمة عن أحوال المخالفين له في المستقبل، ويحدد مساراتها بثقة وثبات، كما أخبر عن مصير أبي لهب بأنه سيدخل النار، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿تَبَّتۡ يَدَآ أَبِي لَهَبٖ وَتَبَّ ١ مَآ أَغۡنَىٰ عَنۡهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ ٢ سَيَصۡلَىٰ نَارٗا ذَاتَ لَهَبٖ ٣﴾ [المسَد: ١ ـ ٣]، ومعنى هذا الخبر أن أبا لهب لا يمكنه بحال أن يدخل في الإسلام، ولا يمكنه أن يعلن إسلامه.

وهذا الإخبار لا يمكن أن يقدم عليه كاذب؛ لأن مثل هذا الخبر فيه تعليق لمصير الدعوة كلها بالمواقف التي تظهر من الآخرين، وفيه فتح لباب التشكيك في الدعوة، فإن أبا لهب يمكنه أن يعلن إسلامه ويظهره في العالمين، ويكون بذلك أبطل الخبر الذي أخبر به النبي ﷺ ومع ذلك فقد بقي أبو لهب على كفره حتى مات، فحصول هذا منه دليل على أن ذلك الخبر ليس من عند النبي عليه السلام.

فإن قيل: إن ما في تلك الآيات ليس خبرًا وإنما تهديد ووعيد.

قيل: هذا القول مخالف لما عليه المفسرون من الصحابة وغيرهم من فهم تلك الآيات على أنها خبر، وليست تهديدًا، وفهمهم مقدم على فهم غيرهم، ثم على القول بأنها تهديد، فهو يدل على صدق النبوة أيضًا؛ لأنه تهديد جاء بصيغة الخبر الجازم، وتحقق مضمونه في الواقع، فهو لا يختلف عن طبيعة الخبر في شيء.

---

(١) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٤٨)، ومباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح (٤٣).

الشاهد الرابع: أن النبي ﷺ أقدم على تحدي الجن والإنس جميعا بأن يأتوا بمثل القرآن، واستحثهم على ذلك واستفزهم، والعاقل لا يقدم على مثل هذا الفعل وهو لا يأمن أن يأتوا بمثله، فيفتضح أمره، وتبطل حجته، ويستظهر عليه خصمه، ويظهر كذبه، وينصرف عنه الناس، ولا يقدم على هذا الأمر إلا من كان لديه علم يقيني بعجز كل من وجه إليهم التحدي[1]، وسيأتي لهذا المعنى مزيد توضيح وشرح.

الشاهد الخامس: أن النبي ﷺ كان ينكر كل ما يعارض أصل دعوته من توحيد الله والعبودية له، حتى ولو كان ذلك في مصلحته، ويؤدي إلى علو منزلته الشخصية عند أتباعه، ومن أبلغ الشواهد على ذلك أنه لما مات ابنه إبراهيم كسفت الشمس، فقال الناس: إنها كسفت لموت إبراهيم، فأنكر النبي ﷺ ذلك، وبين لهم أن كسوفها لا يكون لموت أحد ولا حياته، فلو كان كاذبًا مدعيًا ـ وحاشاه ـ لاستغل هذا الحدث لصالحه.

وقد استوقفت هذه الحادثة بعض المستشرقين، وأخذ منها دليلا على صدق النبي ﷺ في دعوته، يقول المستشرق الفرنسي أميل درمنغم: «ولد لمحمد من مارية القبطية ابنه إبراهيم فمات طفلًا، فحزن عليه كثيرًا ولحده بيده وبكاه، ووافق موته كسوف الشمس، فقال المسلمون: إنها انكسفت لموته، ولكن محمدًا كان من سموّ النفس ما رأى به رد ذلك فقال: «إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، لا يخسفان لموت أحد».. فقول مثل هذا لا يصدر عن كاذب دجال»[2].

الشاهد السادس: أن النبي ﷺ مكث طول حياته فقيرًا لا يملك مالا ولا طعامًا مستديمًا في بيته، ومات وهو فقير ودرعه مرهونة عند بعض اليهود، وكان يلزم أهل بيته بالزهد، والتقلل من الدنيا، وكل تفاصيل حياته تدل على أنه لم يقع منه أي نوع من الاستغلال لدعوته ولنجاحه فيها.

فلو كان كاذبًا مدعيًا ـ وحاشاه ـ فلماذا لم يستغل ذلك لتحصيل الأموال والمناصب لشخصه؟! ولو كان طالبًا للملك والجاه والأموال لاستطاع أن يصل

---

(١) انظر: تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبد الجبار (٤٠٠).

(٢) قالوا عن الإسلام، عماد الدين خليل (١٠٣).

إلى ذلك من غير مشقة أو تعب، فإن الأبواب كانت مشرعة أمامه من غير حاجز.

وهذا كله يدل على أنه مجرد عبد مأمور لا غرض له إلا تبليغ ما أمره الله بتبليغه، وإيصاله إلى الناس.

فهذه الشواهد وغيرها من حياة النبي ﷺ الإصلاحية الدعوية تدل على أنه صادق في دعوته، ومخلص فيما يذكره وينقله.

وتحصل من هذا التفصيل أن دلالة هذا النوع ليست قائمة على مجرد الوثوق في الدعوة، ولا بمجرد الزهد في الدنيا، وإنما هي دلالة مركبة من معانٍ متعددة، من كونه ﷺ يذكر أنه مرسل من عند الله، ثم يقدم على دعوته بوثوقية شديدة، ويهدد، ويتوعد المخالفين له، ويخبر عن الله أخبارًا جازمة في شأنهم وتتحقق تلك الأخبار، ثم تراه متجردًا في دعوته تمام التجرد، وينكر كل ما يناقض مقصودها، ويتبرأ من جميع ما يعود إلى نفسه من المصالح الذاتية، فاجتماع هذه الأمور كلها هو المعنى الذي تقوم عليه دلالة هذا النوع من الأدلة.

النوع الرابع: انخرام السنن الكونية بين يديه:

والمراد بهذا النوع أن النبي ﷺ كانت تقع بين يديه أحداث كثيرة خارقة للسنن الكونية، وخارجة عن مقدور الإنس والجن، ولا يستطيع فعلها أحد منهم.

وهذا النوع من الأدلة من أشهر البراهين الدالة على نبوته ﷺ والمثبتة أنه مرسل من عند الله، ومن أكثرها انتشارًا بين الناس، وقد بلغت المشاهد التي انخرمت فيها السنن الكونية بين يدي النبي ﷺ أعدادًا كبيرة، ومن ذلك: تكثير الطعام القليل، بحيث أضحى يشبع الأعداد الكبيرة من الناس الجوعى، ومن ذلك: تحرك الأشجار من مكانها ومجيئها إلى النبي ﷺ، ثم رجوعها إلى ما كانت عليه، ومن ذلك: تسبيح الحصى بين يديه أمام الملإ من أصحابه، ومن ذلك: حنين جذع النخلة الذي كان يخطب عليه وإصداره صوتًا يشبه صوت الناقة أمام الملإ من أصحابه، ومن ذلك: مداواة الإصابات الكبيرة التي تتطلب وقتًا وعلمًا واسعًا بالطب.

وانخرام السنن الكونية بين يديه ﷺ لم يقع مرة، أو مرتين، أو ثلاثًا، أو خمسًا، فإنه لو كان كذلك لربما صح أن يقال: إن ذلك وقع مصادفة، أو نحو

ذلك، ولكن ذلك الانخرام وقع عشرات المرات، وفي مجالات مختلفة ومتنوعة، فيبعد جدًّا أن يكون ذلك وقع اتفاقًا من غير قصد.

وقد تواترت تلك الأخبار، وانتشرت بين الصحابة بشكل كبير جدًّا، وبعضها شهدها عدد كبير منهم، ثم انتشر في الجيل الذي جاء بعد الصحابة، وكذلك الحال فيمن جاء بعدهم، فتحقق لمجموع تلك الأخبار التواتر المعنوي الذي يوصل إلى العلم اليقيني بوقوع أصل انخرام السنن الكونية.

وثبوت تلك الأخبار بالتواتر المعنوي لا يختلف عن ثبوت جميع الأخبار التاريخية بالطريق نفسه، فلا شك أن أرسطو فيلسوف، وثبوت هذا الوصف له لم يتحقق بالتواتر اللفظي، وإنما بالتواتر المعنوي، المتحصل بنقل مجموع ما نقل عنه من الكتب، وكذلك الحال في ثبوت كرم حاتم الطائي، فإنه لم يثبت إلا بالتواتر المعنوي، والتشكيك في تلك الأخبار بحجة أنها لم تثبت بالتواتر اللفظي مخالف لمسلك العلماء في هذا العلم، ويؤدي إلى إبطال كثير من الأحداث التاريخية التي لا يشك الناس في ثبوتها.

فكذلك الحال فيما نقل عن النبي ﷺ من المعجزات، فإنه على التسليم بأن كثيرًا منها لم يبلغ حد التواتر اللفظي، ولكن ذلك لا يعني التشكيك في أصل حدوثها؛ لكون مجموعها يدل على ذلك بالتواتر المعنوي.

ودلالة هذا الدليل مركبة من أمرين معًا: من كون انخرام السنن بين يدي النبي ﷺ وقع وقوعًا كثيرًا محققًا، ومن كونه كان مخبرًا عن الله بأنه مرسل من عنده، فهذان المعنيان يتضافران في تأسيس الدلالة على أن تلك المعجزات إنما وقعت تأييدًا من الله لرسوله وإكرامًا له.

النوع الخامس: الإكثار من الإخبار بالغيوب الصادقة:

والمراد بهذا النوع: أن النبي ﷺ كان يخبر بأمور غيبية كثيرة جدًّا، ثم تقع كما أخبر بصورة متطابقة، وهذا الصدق في الإخبار عن الغيوب خارج عن مقدور الجن والإنس معًا، ولا يستطيع أحد منهم أن يخبر بذلك الكم من الأخبار الغيبية، ثم تكون كلها صادقة لا ينخرم منها خبر واحد.

وهذا النوع من الأدلة لا يختلف عن النوع السابق من حيث الكثرة والانتشار في الآفاق، فقد بلغت الأخبار الغيبية التي أخبر بها النبي ﷺ ووقعت

كما أخبر العشرات بل المئات، ومن تلك الغيوب: إخباره ﷺ في ليلة من الليالي عن أن ريحًا شديدة ستهب، وأمر كل الناس بعدم القيام، فقام رجل فحملته الريح، وألقته في مكان بعيد عن مكانه[1]، ومن ذلك: إخباره عن مصارع كفار قريش في يوم بدر قبل نشوب المعركة، وتعيينه لمكان موت كل واحد منهم، ووقع الأمر كما أخبر[2]، ومن ذلك: إخباره بأن ابنته فاطمة أول من يلحق به، ويموت من أهل بيته بعد موته، ووقع الأمر كما أخبر[3]، ومن ذلك: إخباره بأن المسلمين سيفتحون بيت المقدس بعد موته، ووقع الأمر كما أخبر[4]، وغير ذلك من الأخبار التي يطول المقام بذكرها[5].

وإخباره ﷺ بالمغيبات وتحققها كما أخبر لم يقع مرة، أو مرتين، أو ثلاثًا، أو خمسًا، فإنه لو كان كذلك لربما صح أن يقال: إن ذلك حصل اتفاقًا أو بمعاونة من الجن، وإنما بأمور كثيرة، وفي مجالات مختلفة، ثم وقعت كما أخبر من غير أن يُختلق منها شيء، وهذا الاطراد في الصدق مع الكثرة يؤكد أنه لم يأت بتلك الأخبار اتفاقًا ومصادفة، ولا من عند أحد من الجن؛ لأن الواقع أثبت بأن أخبارهم لا تكون صادقة في كل الأحوال ولا في أكثرها، وإنما يصدقون في بعضها، كما يدل عليه حال كثير من السحرة والكهنة والعرافين.

إن المشهور في عرف الناس أن الإقدام على الإكثار من الإخبار عن المغيبات بألفاظ جازمة وصريحة لا يفعله إلا من يثق في كلامه وخبره، ولا يساوره أدنى شك في أنه سيقع، وأما الكاذب فإنه لا يقدم على ذلك، ولا يجرؤ على الإكثار من الأخبار المستقبلية بلغة جازمة وصريحة.

وقد عاشر الناس أصنافًا من الكذابين والمخادعين، وعرفوا طريقهم ومسالكهم في الكلام، وخبروا أساليبهم في الحديث، وهم يعلمون أنهم لا يقدمون على الإكثار من الإخبار من غير سؤال ولا طلب، وإن أكثروا فإنهم لا

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (١٤٨٢)، ومسلم، رقم (١٣٩٢).
(٢) أخرجه مسلم، رقم (١٧٧٩).
(٣) أخرجه البخاري، رقم (٣٦٢٤)، ومسلم، رقم (٣٤٥٠).
(٤) أخرجه البخاري، رقم (٣١٧٦).
(٥) انظر في تلك الأخبار: الكتب التي ألفت في دلائل النبوة، وهي كثيرة جدًا ومن أشهرها كتاب: دلائل النبوة، للبيهقي.

يعبرون عنها بألفاظ جازمة صريحة، وإن فعلوا، فإن ذلك لا يطرد معهم بحال، فيكشف الناس كذبهم في عدد كبير مما يخبرون به.

ولكن ذلك كله منتفٍ في حال النبي ﷺ تمام الانتفاء، فهو الذي يبدأ بالإخبار من غير أن يسأله أحد عنها، ويعبر بألفاظ جازمة صريحة، ومع كثرة ما أخبر عنه لم يستطع أحد من الناس أن يثبت كذبه في خبر واحد قط[1].

وهذا يدل على أن دلالة هذا النوع ليست قائمة على مجرد الإخبار بالمغيبات، وإنما هي دلالة مركبة من معانٍ متنوعة تتضافر فيما بينها في تأسيس اليقين في هذه الدلالة، فهي مركبة من أن النبي ﷺ أخبر بأخبار كثيرة من المغيبات، ثم وقعت كما أخبر، وكل ذلك يقع من رجل أُمِّيّ لم يُعرف بالقراءة ولا بالكتابة، ولا بكثرة الأسفار، ولا بسعة العلاقات مع الأمم الأخرى، ثم يقدم على تلك الأخبار من غير طلب ولا سؤال، ويعبر عنها بألفاظ صريحة جازمة، فاجتماع هذه المعاني كلها يدل دلالة ظاهرة بأنه تلقى تلك الأخبار من مصدر آخر يعلم كل شيء، ويقدر على كل شيء.

وقد أشار القرآن إلى هذا النوع من الدلالة، فنبه كفار قريش على المعنى العقلي في إخباره ﷺ بالغيوب وغيرها، مما يدل على صدقه في دعواه، كما في قوله - تعالى -: ﴿قُل لَّوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوْتُهُۥ عَلَيْكُمْ وَلَآ أَدْرَىٰكُم بِهِۦ ۖ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٦﴾﴾ [يونس: ١٦]، فهذه الآية تنبّه على أن طبيعة الأخبار التي جاء بها النبي ﷺ تدل على أنه لم يأت بها من عنده، وإنما تلقاها من عند الله تعالى.

ويزيد من قوة دلالة هذا الدليل أن النبي ﷺ ربما كان يخطئ في بعض ظنونه واجتهاده، كما وقع في حادثة تأبير النخل وغيرها[2]، ومع ذلك كله فإنه لم يخطئ أبدًا في أي خبر من أخباره عن المغيبات[3].

بل إن النبي ﷺ كان عاجزًا عن معرفة حقيقة ما يدور بين الخصوم الذين يختصمون إليه، وقال: «**إنما أنا بشر، وإنه يأتيني الخصم، فلعل بعضكم أن يكون**

---

(١) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٤٤).
(٢) أخرجه مسلم، رقم (٢٣٦١).
(٣) انظر النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٦٤).

أبلغ من بعض، فأحسب أنه صدق، فأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم، فإنما هي قطعة من النار، فليأخذها أو فليتركها»[1]، فمن كان حاله كذلك، فكيف يقدم على الإخبار بتلك المغيبات الكثيرة الواسعة بلغة جازمة وصريحة؟!! ولو كان إخباره عن المغيبات مأخوذًا عن الجن أو غيرهم، لماذا لم يستعن بهم في معرفة حال الخصوم الذين يتحاكمون إليه، بل كان يصرح أمام الملإ بأنه لا يعلم حالهم؟!!

النوع السادس: الإعجاز بالقرآن الكريم:

والمراد بهذا الدليل أن النبي ﷺ حين ذكر أنه مرسل من عند الله إلى الناس جميعًا جاء بكلام من جنس كلام الناس، وذكر أن الله أنزله إليه، وجعله دليلا على صدقه، وجعل علامة ذلك أنه لا أحد من الإنس والجن يستطيع أن يأتي بمثله في بلاغته، وبيانه، وفصاحته، وإتقانه، ومضمونه، وأعلن التحدي على ذلك، وحث الناس على معارضته، وقرعهم، ووبخهم، فلم يستطع أحد منهم، ولا من الجن أن يأتي بما ينقض ذلك التحدي، ولا أن يخرج دليلا يثبت به أن ما جاء به النبي ﷺ ليس من كلام الله.

فإذا كان العقلاء من الناس يعلمون أن شرط كل حجة ألا تعارض بما يبطل حقيقتها ومدلولها، فإن النبي ﷺ أتى إلى الناس بحجة ظاهرة بينة، وطالبهم بأن ينقضوها، وكان خطابه لأهل الفصاحة والعلو في البلاغة منهم، ولكنهم مع ذلك عجزوا عجزًا مطبقًا، وأحجموا عن الإقدام على ما تحداهم به، فإذا كان النبي ﷺ من جنس البشر ويملك من الصفات ما يملكون، ولم يخرج في قدرته العقلية والجسدية عن القدرات التي يعرفونها، فكيف أمكنه أن يأتي بكلام من جنس كلام البشر، ويعجز كل الإنس والجن عن الإتيان بمثله، مع تكرار التحدي عليهم؟!!

ودلالة القرآن على صدق النبي دلالة ابتدائية موجبة، وليست دلالة قائمة على مجرد التحدي للمخالفين بالمعارضة، ومعنى هذا أن الأصل في دلالة القرآن على ثبوت صدق النبي أنه بلغ الغاية في الكمال، والنهاية في البيان والفصاحة،

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٢٤٥٨)، ومسلم، رقم (١٧١٣).

وخرج بذلك عن مقدور الجن والإنس، وهذا القدر ثابت للقرآن منذ نزوله، وهو متحقق فيه، سواء وقع التحدي به، أو لم يقع، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: «والقرآن إنما تحداهم لما قالوا: إنه افتراه، ولم يتحدهم به ابتداءً»[1].

وهذا يعني أن المعنى المحوري في دلالة القرآن على صدق النبوة ابتدائية داخلة في حقيقته ومضمونه، وأن عجز الناس بعد تحديهم ليس إلا لإظهار دلالة القرآن على صدق النبوة.

وهذا الدليل ـ أعني الإعجاز بالقرآن ـ هو أصل الأدلة التي تقوم عليها نبوة النبي ﷺ والأساس الذي تعتمد عليه، والبرهان الذي تستند إليه، وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا المعنى في قوله: «**ما من الأنبياء نبي إلا أُعطي ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيت وحيًا أوحاه الله إليّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعًا يوم القيامة**»[2].

ودلالة القرآن الكريم على صدق نبوة النبي ﷺ تقوم على أصلين أساسيين:

الأصل الأول: استحالة أن يكون النبي ﷺ مصدر القرآن:

والدلائل العقلية والتاريخية والحالية الدالة على هذا الأصل متعددة، ومنها:

❖ **الدلالة الأولى**: أن القرآن تضمن أمورًا لا يمكن للرسول ﷺ أن يأتي بها من عند نفسه، ففي القرآن جانب كبير من المعاني النقلية البحتة التي لا مجال فيها للذكاء، ولا للاستنباط، ولا سبيل إلى العلم بها لمن غاب عنها بالتعلم، فقد جاء في القرآن عن الأمم السابقة بتفاصيل متعددة، وكذلك جاء فيه أخبار عن الوقائع التي وقعت في زمنه بما لم يشهده، ولم يخبره به أحد، كذلك الأخبار عن الأمور المستقبلية، وكل ذلك يخبر به النبي ﷺ بلغة جازمة، ولفظ صريح.

فانظر ـ كما يقول محمد دراز ـ إلى عجيب شأن النبوءات القرآنية، كيف تقتحم حجب المستقبل قريبًا وبعيدًا، وتتحكم في طبيعة الحوادث توقيتًا وتأييدًا، وكيف يكون الدهر مصداقًا لها فيما قل وكثر، وفيما قرب وبَعُد؟

---

(١) النبوات، ابن تيمية (٢/ ٧٩٤).

(٢) أخرجه البخاري، رقم (٤٩٨١).

بل انظر إلى جملة ما في القرآن من النواحي الإخبارية، كيف يتناول محمد ﷺ ما وراء حسه وعقله من أنباء ما كان، وما سيكون، وما هو كائن وكيف أنه كلما حدثنا فيها عن الماضي صدقته شواهد التاريخ، وكلما حدثنا عن المستقبل صدقته الليالي والأيام، وكلما حدثنا عن الله وملائكته وشئون غيبه صدقته الأنبياء والكتب؟[1].

❖ **الدلالة الثانية**: أن النبي ﷺ كان أُميًّا لا يعرف القراءة ولا الكتابة، ولم يكن معروفًا بكثرة الأسفار والترحال والعلاقات مع الثقافات المختلفة، ومع ذلك فقد أتى في القرآن بعلوم ومعارف لا يمكن أن تكون متناسبة مع حاله المعرفي.

وزيادة في تجلية دلالة هذه المعاني على صدق نبوة النبي ﷺ وعمقها فإنه يقال: إن المصادر الأرضية التي يمكن أن ينقل منها النبي ﷺ ما جاء به في القرآن لا تخلو من **ثلاثة احتمالات**:

الاحتمال الأول: أن النبي ﷺ اطلع بنفسه على تراث تلك الأمم ونقل عنها مباشرة:

وهذا قول غير صحيح ألبتة، فإن الثقافات التي يدعون أن النبي ﷺ نقل عنها كتبت بلغات مختلفة، وهي متناثرة في بلدان متباعدة، فلو كانت دعواهم صحيحة لكان يجب أن يكون النبي ﷺ يعرف القراءة والكتابة، وكان يجب أن يكون عارفًا بلغات متعددة، ويعرف القراءة في آثار الأمم وبقاياها وكتاباتهم على الألواح والأحجار، وكان يجب أن يكون لديه مخزن كبير يحوي كتبًا وآثارًا وبقايا، وكان يجب أن يكون صاحب أسفار طويلة، وكان يجب أن يكون ذلك كله خافيًا على كفار قريش حتى لا يتعرفوا على مصادره التي يأخذ منها.

ولكن كل ذلك يتناقض مع ما هو ثابت بالقطع من حال النبي ﷺ من أنه لم يكن يعرف الكتابة والقراءة، ولم يمارس التعلم في صغره، ثم إنه لو كان يعرف الكتابة والقراءة، فإن معرفة اللغة العربية لا تكفي للاطلاع على تراث الأمم السابقة، وإنما لا بد من معرفة عدد من اللغات، وهذا الأمر أشد مناقضة لحقيقة ما كان عليه[2].

---

(١) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٦٣).

(٢) انظر: دفاع عن القرآن، عبد الرحمٰن بدوي (٢٨).

ثم إن النبي ﷺ لم يُعرف بكثرة الأسفار، ولم يخرج من بلده مكة إلا مرتين، إحداهما: وهو صغير، والثانية: كانت قصيرة جدًّا، ولا يمكن فيهما تحصيل العلوم التي حواها القرآن مع وجود حاجز اللغة[1].

ويستحيل أن يكون النبي ﷺ اطلع على الكتاب المقدس، فإن أول ترجمة عربية للكتاب المقدس ظهرت بعد موت النبي ﷺ بقرن من الزمان تقريبًا، ومن المعلوم أن الكتاب المقدس لم يكن متداولا بين الناس، ولم يكن يطلع عليه إلا أفراد من القسس، ولم يتح لعوام النصارى إلا بعد عصر الطباعة في القرن السادس عشر الميلادي[2].

وما أجمل ما قاله عبد الرحمٰن بدوي في تعليقه على من يقول: إن النبي ﷺ نقل عن الحضارات السابقة: «لكي نفترض صحة هذا الزعم، فلا بد أن محمدًا كان يعرف العبرية والسريانية واليونانية، ولا بد أنه كان لديه مكتبة عظيمة اشتملت على كل الأدب التلمودي، والأناجيل المسيحية، ومختلف كتب الصلوات، وقرارات المجامع الكنسية، وكذلك بعض أعمال الآباء اليونان، وكتب مختلف الكنائس، والملل والنحل المسيحية، هل يمكن أن يعقل هذا الكلام الشاذ لهؤلاء الكتاب؟! وهو كلام لا برهان عليه.. إن حياة النبي محمد ﷺ قبل ظهور رسالته وبعدها معروفة للجميع على الأقل في مظاهرها الخارجية، ولا أحد قديمًا أو حديثًا يمكن أن يؤكد أن النبي محمدًا ﷺ كان يعرف غير العربية، إذن كيف يمكن أن يستفيد من هذه المصادر كما يدعون؟!»[3].

الاحتمال الثاني: أن النبي ﷺ لم يطلع على تلك الحضارات بنفسه، وإنما كان هناك من يعلمه، وينقل له أخبارها:

ولكن هذا القول غير صحيح أيضًا، وكل من ادعاه لم يستطع أن يقيم عليه

---

(١) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٦٦ ـ ٧٠)، وتنزيه القرآن الكريم عن دعاوى المبطلين، منقذ السقار (٦١ ـ ٧٧)، وهل القرآن مقتبس من كتب اليهود والنصارى، سامي عامري، وهو من أوسع البحوث وأدقها في مناقشة هذا الجنس من الادعاءات.

(٢) انظر: هل القرآن الكريم مقتبس من كتب اليهود والنصارى، سامي عامري (٨٧)، وتنزيه القرآن الكريم عن دعاوى المبطلين، منقذ السقار (٦٤).

(٣) دفاع عن القرآن (٢٨).

برهانًا صادقًا، والتاريخ مفتوح أمام الناقدين، فليقدموا لنا دليلهم الصادق إن كانوا صادقين.

إن النبي ﷺ لم يُعرف عنه أنه جالس العلماء في الأديان، وفي التاريخ الإنساني في حياته، ولم يعرف أنه جالس أهل المعرفة في هذا الشأن وتعلم منهم.

وأكثر الأمثلة التي يعتمدون عليها في إثبات هذه الدعوى: ما نقل عنه ﷺ من أنه رأى بحيرا الراهب في الشام، ولكن الاعتماد على هذه الحادثة في غاية التهافت، فهي أولًا حادثة مشكوك في صحتها، وقد ذهب عدد من العلماء إلى تضعيف إسنادها، وعلى القول بصحتها، فإن ذلك لا يدل على صحة دعواهم؛ لأن القصة ليس فيها أن بحيرا علّم النبي شيئًا، وإنما غاية ما فيها أنه أعلن عن نبوته، ثم إن اللقاء لم يكـن سرًّا، بل كان أبو طالب عم النبي ﷺ معه، ثم إن اللقاء كان قصيرًا جدًّا، فكيف يمكن أن يتعلم فيه النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ كل تلك الأخبار والعقائد؟![1].

الاحتمال الثالث: أن الأخبار التي تضمنها القرآن كانت منتشرة في زمن النبي ﷺ وأنه نقلها من محيطه:

ولكن هذا الادعاء غير صحيح؛ لأن المعروف من حال العرب أنهم ليسوا أصحاب علوم، وليس لديهم اهتمام بالتعلم والبحث والتنقيب، وخاصة العلوم الدقيقة المتعلقة بتاريخ الأمم وتراثهم وآثارهم.

ثم إنها لو كانت منتشرة عندهم، فلماذا لم يقدموا الدليل الذي يثبت ذلك؟ سواء كان من الكتب والصحف، أو من الرجال والنقلة، فإنهم في معارضتهم لدعوة النبي ﷺ اقتصروا على مجرد الادعاء بأن ما جاء به من أساطير الأولين، ولكنهم لم يقدموا دليلا على ذلك، ولو كان لديهم ما يمكن به إثبات صحة هذه الدعوى لبادروا إلى إظهاره وإبرازه.

مما يدل على أنهم لم يكونوا يملكون دليلا على قولهم، وإنما هي دعوى

---

(١) انظر في نقض الاستدلال بهذه الحادثة وغيرها: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٦٧ ـ ٨٢)، وهل القرآن الكريم مقتبس من كتب اليهود والنصارى، سامي عامري (٣٨٥ ـ ٤٢١)، والوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، محمود ماضي (١١١ ـ ١٥٦).

مجردة: أنهم اضطربوا في وصف حال النبي ﷺ فتارة يقولون: كذاب، وتارة يقولون: مجنون، وتارة يقولون: ساحر، وتارة يقولون: شاعر، وتارة يقولون: كاهن،، وتارة يقولون: علمه معلم من البشر، وتارة يقولون: نقله من أساطير الأولين، وهذا الاضطراب دليل على أنهم لا يملكون حجة بينة واضحة، وإنما هي ادعاءات مجردة.

ومما يدل على ذلك: أن النبي ﷺ حين أخبرهم بالإسراء والمعراج ـ وهما من الأمور التي قيل: إنهما منقولان من الأمم السابقة ـ لم يدع أحد منهم أنه نقل ذلك عن أمة من الأمم، ولو كان ذلك معلومًا عن أمة من الأمم؛ لبادروا إلى إظهاره، واتهموا النبي ﷺ بالسرقة والنقل.

وقد أقرّ بأن النبي ﷺ لم يطلع على شيء من التراث السابق عليه، ولم يتلقَ ما جاء به عن غيره من البشر عدد من غير المسلمين، يقول هنري دي كاستري ـ أحد المستشرقين ـ: «ثبت أن محمدًا لم يقرأ كتابًا مقدسًا، ولم يسترشد في دينه بمذهب متقدم عليه»[(١)]، ويقول المستشرق الإنجليزي لاينتز: «بقدر ما أعرف من دِينَي اليهود والنصارى أقول: إن ما علمه محمد ليس اقتباسًا، بل قد أوحى إليه ربه، ولا شك في ذلك»[(٢)].

فإذا بطلت هذه الاحتمالات لم يبق إلا أن هناك من علم النبي ﷺ من غير المخلوقين، وأطلعه على قصة الخلق، وقصص الأمم السابقة، وأوحى إليه تلك العقائد والتشريعات، وهو الله العليم الخبير.

❖ **الدلالة الثالثة**: أن القرآن تظهر فيه مشاهد كثيرة تدل على أن النبي ﷺ كان مجرد متلق للقرآن، ومبلغ له عن غيره، وأنه ﷺ ليس له فيه إلا الوعي والحفظ، ثم النقل والتبليغ، ثم البيان والتفسير، ثم التطبيق والتنفيذ.

فالقرآن يصفه بأنه مجرد مبلغ كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍۙ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾﴾ [يونس: ١٥]، فلو كان النبي ﷺ كاذبًا في دعواه؛

---

(١) قالوا عن الإسلام، عماد الدين خليل (١٣٣).

(٢) المرجع السابق (١٠٨).

لنسب القرآن إلى نفسه، فهو ذلك الكلام البليغ الفصيح المبهر، والذي نعرفه من عادة الناس أنهم يحرصون على الفخر ونسبة الأمور النبيلة العالية إليهم، «أما أن أحدًا ينسب إلى غيره أنفس آثار عقله، وأغلى ما تجود به قريحته، فهذا ما لم يلده الدهر بعد»[1].

والقرآن يصور للناس بأن الوحي ينزل إلى النبي ﷺ بواسطة جبريل، فجبريل هو الواسطة بين الرسول وبين الله في الوحي، فلو كان النبي ﷺ كاذبًا مخادعًا ـ وحاشاه ـ فلماذا يجعل بينه وبين الله واسطة؟!! ولماذا لم يدعِ أنه يتلقى القرآن مباشرة من الله؟! ولماذا لم يدعِ أنه يخاطب الله من غير توسط أحد؟! أليست هذه الأحوال أعلى في المنزلة والمكانة لو كان يبحث عنها حقًّا؟!

ومن يتأمل آيات القرآن يجد أنه يصور النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ عبدًا ضعيفًا بين يدي الله لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرًّا، ولا يستطيع أن يغير من الأمر شيئًا، وأنه يستغفر الله ويستهديه في كل أحواله، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍۙ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۖ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾﴾ [يونس: ١٥]، فالقرآن الكريم يتكرر فيه التصريح بأنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ بشر مثل سائر البشر، ليس عليه إلا البلاغ، ولا يملك شيئًا من الخزائن، ولا يزعم لنفسه ملكية تغاير صفة الإنسانية، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ ٱلسُّوٓءُۚ إِنْ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٨﴾﴾ [الأعراف: ١٨٨]، وفي قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُۚ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [الأنعام: ٥٠].

والتصدير في الآيات السابقة بعبارة «قل» متضمن لمغزى لطيف يفهمه العاقل اللبيب، وهو توجيه الخطاب للرسول، وتعليمه ما ينبغي أن يقول، فهو مجرد مبلغ لما يوحى إليه، ولذلك تكررت عبارة «قل» في القرآن أكثر من ثلاثمائة مرة؛ ليكون القارئ على ذكر بأن محمدًا ﷺ لا دخل له في الوحي،

---

(١) النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (١٧).

فلا يصوغه بلفظه ولا يلقيه بكلامه، وإنما يلقى إليه الخطاب، فهو مخاطب لا متكلم، وحاكٍ لما سمعه، لا معبر عن شيء يجول في نفسه[1].

والقرآن يصور النبي ﷺ بأنه لا يعلم الغيب ولا يدري عن المستقبل، ويظهر فيه عدم علم النبي بما سيأتي في المستقبل، وبما سيحصل له في ذاته، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِىَ ٱلسُّوٓءُ إِنْ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٨﴾﴾ [الأعراف: ١٨٨].

وهذه شواهد ظاهرة على أن القرآن ليس من عند النبي ﷺ فلو كان من عنده لماذا يظهر خلوه من العلم؟!! أتُراه لو كان يتحامى الكذب حين يتحاماه دهاءً، أو سياسة، أو خشية أن يكشف الغيب قريبًا أو بعيدًا عن خلاف ما يقول، فما الذي كان يمنعه أن يتقول ما يشاء في شأن ما بعد الموت، وهو لا يخشى من يراجعه فيه، ولا يهاب حكم التاريخ عليه، لا جرم أن الذي منعه من ذلك أنه يعلم أنه مرسل من عند الله، وأنه سيسأل عن كل أفعاله: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٦﴾﴾ [الأعراف: ٦][2].

ولم يكتف القرآن بذلك، بل إنه يوجه العتاب الصريح للنبي ﷺ كما في قوله: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَتَعْلَمَ ٱلْكَـٰذِبِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [التوبة: ٤٣]، بل إن القرآن يوجه إليه العتاب الشديد ولمن معه من الصحابة الذين أشاروا عليه بأن يأخذ الفدية من أسرى بدر، فوجه إليهم القرآن خطابًا منذرًا ومتوعدًا، وحين انشغل النبي ﷺ بكبراء قريش عن بعض ضعفاء المسلمين جاء إليه العتاب في القرآن، كما قوله ـ تعالى ـ: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ﴿١﴾ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ ﴿٢﴾ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ ﴿٣﴾﴾ [عبس: ١ ـ ٣].

وأشد من هذا أن القرآن يوجه إلى النبي ﷺ الإنذار والتهديد، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِذًا لَّأَذَقْنَـٰكَ ضِعْفَ ٱلْحَيَوٰةِ وَضِعْفَ ٱلْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا ﴿٧٥﴾﴾ [الإسراء: ٧٥].

ومن خلال هذه الشواهد المتعددة يظهر بجلاء أن رسول الله ﷺ ليس له

---

(١) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (١٥)، ومباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح (٢٩ ـ ٣٠).
(٢) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٣٤ ـ ٣٦).

من القرآن شيء، وأنه مجرد مخلوق ضعيف بين يدي ربه ومولاه يبلغ عنه ما يوحيه إليه إلى الناس[1].

❖ **الدلالة الرابعة**: أن النبي ﷺ كان حين ينزل عليه الوحي في أول أمره يتلقفه متعجلا، فيحرك به لسانه وشفتيه طلبًا لحفظه، وخشية من ضياعه من صدره، ولم يكن ذلك معروفًا من عادته في تحضير كلامه العادي، لا قبل النبوة ولا بعدها، ولا كان ذلك من عادة العرب، فلو كان القرآن منسجمًا مع معين نفسه لجرى على سنة كلامه وكلام العرب، ولكان له من الروية والأناة الصامتة ما يكفل له حاجته من إنضاج الرأي، وتمحيص فكره، ثم إنه جاءه الأمر صريحًا في القرآن بعدم فعل ذلك، وأُبقي كما هو في القرآن من غير تغيير أو إخفاء[2].

❖ **الدلالة الخامسة**: أن النبي ﷺ كانت تمر به أحوال عظيمة، وأحداث كبيرة، تهد كواهل الرجال، وتؤثر في نفوسهم وأمزجتهم، ومع ذلك كله لم يظهر من ذلك شيء في القرآن.

فقد ابتلي النبي ﷺ بموت زوجته وعمه الذي كان يحميه من أعدائه في عام واحد، وكلنا يعلم كم كان حزنه في ذلك العام، وكذلك مات كثير من أبنائه وأقاربه وأصحابه بين يديه، وحزن عليهم حزنًا شديدًا، ولا نجد في القرآن أي صدى لهذه الأحداث[3].

وأبلغ من ذلك أن النبي ﷺ اتهم في عرضه، ونشر المنافقون واليهود الخبر في الآفاق، وهذا الاتهام من أعظم ما يمكن أن يصاب به الإنسان العاقل، ومن أشد ما يمكن أن يبتلى به الرجال الكرماء، ومع ذلك بقي النبي ﷺ شهرًا لا يدري ما الحقيقة، ولم ينزل عليه الوحي فيكشفها له، فمن ذا الذي لا يدرك أن ذاك الشهر الذي تصرم على تلك الحادثة كان أثقل عليه من سنين طويلة، بعد أن خاض المنافقون في عرضه الشريف خوضًا باطلًا؟! فما بال النبي ﷺ الذي خيم عليه الشك والقلق يظل شهرًا كاملًا صامتًا ينتظر، واجمًا يتربص، حتى نزلت

---

(١) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٢٤ ـ ٢٧)، ومباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح (٣٢).

(٢) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٣٤، ٨٩).

(٣) انظر: المدخل لدراسة القرآن، محمد عبد الله دراز (١٨١).

عليه آيات من الوحي تبرئ أم المؤمنين؟! وما باله لا يسير إلى التدخل في أمر السماء فيرتدي مسوح الرهبان، ويطلق البخور، ويأتي بكلام يبرئ فيه زوجته؟![1].

فهذه الدلالات وغيرها تدل دلالة قاطعة على أن القرآن لا يمكن أن يكون مصدره من عند النبي ﷺ.

الأصل الثاني: ثبوت عجز الجن والإنس عن الإتيان بمثل القرآن:

فإن النبي ﷺ أتى إلى الناس بالقرآن باعتباره دليلًا من عند الله ـ تعالى ـ على صدق نبوته، ولم يكتف بذلك، وإنما أعلن التحدي لكل من هو مكذب له بأن يعارض القرآن، أو أن يأتي بمثله، وكرر التحدي على ذلك في مواطن عديدة في القرآن، وفي أزمنة مختلفة من نزوله.

وهذا التحدي من أعظم ما يكشف عن الدلالات العقلية الدالة على صدق النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ وقد تفنن علماء الإسلام في الكشف عن المضامين العقلية التي يدل عليها التحدي بالقرآن، وتوسعوا في توضيح مكوناته الاستدلالية بأساليب متعددة، وأثبتوا أن التحدي قد بلغ كل العرب، وأنهم مع ذلك عجزوا عن معارضته مع كثرة عددهم، وطول الزمن الذي أتيح لهم، وقوة فصاحتهم.

وفي بيان شيء من الدلالات التي تضمنها التحدي بالقرآن يقول الخطابي: «إن النبي ﷺ قد تحدى العرب قاطبة بأن يأتوا بسورة من مثله فعجزوا عنه، وانقطعوا دونه، وقد بقي ﷺ يطالبهم به مدة عشرين سنة، مظهرًا لهم النكير، زاريًا على أديانهم، مسفهًا آراءَهم وأحلامهم، حتى نبذوه وناصبوه الحرب، فهلكت فيه النفوس، وأُريقت المهج، وقُطعت الأَرحام، وذهبت الأموال.

ولو كان ذلك في وسعهم وتحت أقدارهم، لم يتكلفوا هذه الأمور الخطيرة، ولم يركبوا تلك الفواقر المبيرة، ولم يكونوا تركوا السهل الدمث من القول، إلى الحزن الوعر من الفعل، وهذا ما لا يفعله عاقل، ولا يختاره ذو لب، وقد كان قومه قريش خاصة موصوفين برزانة الأَحلام، ووفارة العقول والألباب، وقد كان فيهم الخطباء المصاقع، والشعراء المفلقون، وقد

---

(١) انظر: مباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح (٣٧)، وانظر دلالات أخرى تدل على أن القرآن لا يمكن أن يكون من عند النبي ﷺ: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز، فهو مؤلف لأجل ذلك.

وصفهم الله ـ تعالى ـ في كتابه بالجدل واللدد فقال ـ سبحانه ـ: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾، وقال ـ سبحانه ـ: ﴿وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوْمًا لُّدًّا﴾، فكيف كان يجوز ـ على قول العرب ومجرى العادة مع وقوع الحاجة ولزوم الضرورة ـ أن يغفلوه ولا يهتبلوا الفرصة فيه، وأن يضربوا صفحًا، ولا يحوزوا الفلح والظفر فيه لولا عدم القدرة عليه، والعجز المانع منه، ومعلوم أن رجلًا عاقلًا لو عطش عطشًا شديدًا خاف منه الهلاك على نفسه، وبحضرته ماء معروض للشرب، فلم يشربه حتى هلك عطشًا لحكمنا أنه عاجز عن شربه غير قادر عليه، وهذا بين واضح لا يُشكل على عاقل»[1].

وأما الجرجاني فإنه يتوسع في الحديث عن عجز العرب، ودلالته العقلية على صدق النبي ﷺ فيقول: «فكيف يجوز أن يظهر في صميم العرب، وفي مثل قريش ذوي الأنفس الأبية، والهمم العلية، والأنفة والحمية، من يدعي النبوة، ويخبر أنه مبعوث من الله ـ تعالى ـ إلى الخلق كافة، وأنه بشير بالجنة، ونذير بالنار، وأنه قد نسخ به كل شريعة تقدمته، ودين دان به الناس شرقًا وغربًا، وأنه خاتم النبيين، وأنه لا نبي بعده، إلى سائر ما صدع به ﷺ ثم يقول: وحجتي أن الله ـ تعالى ـ قد أنزل عليّ كتابًا عربيًا مبينًا، تعرفون ألفاظه، وتفهمون معانيه، إلا أنكم لا تقدرون على أن تأتوا بمثله، ولا بعشر سور منه، ولا بسورة واحدة، ولو جهدتم جهدكم، واجتمع معكم الإنس والجن، ثم لا تدعوهم نفوسهم إلى أن يعارضوه، ويبينوا سرفه في دعواه، مع إمكان ذلك، ومع أنهم لم يسمعوا إلا ما عندهم مثله، أو قريب منه.

هذا وقد بلغ بهم الغيظ من مقالته، ومن الذي ادعاه حدًّا تركوا معه أحلامهم الراجحة، وخرجوا له عن طاعة عقولهم الفاضلة، حتى واجهوه بكل قبيح، ولقوه بكل أذى ومكروه، ووقفوا له بكل طريق، وكادوه وكل من تبعه بضروب المكايدة، وأردوهم بأنواع الشر.

وهل سمع قط بذي عقل ومسكة استطاع أن يخرس خصمًا له قد اشتط في دعواه بكلمة يجيبه بها، فترك ذلك إلى أمور يسفه فيها، وينسب معها إلى ضيق الذرع والعجز، وإلى أنه مغلوب، قد أعوزته الحيلة، وعز عليه المخلص؟! أم

---

(١) بيان إعجاز القرآن، الخطابي ـ ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ (٢١).

هل عرف في مجرى العادات وفي دواعي النفوس، ومبنى الطبائع أن يدعَ الرجل ذو اللب حجته على خصمه فلا يذكرها، ولا يفصح بها، ولا يجلي عن وجهها، ولا يريه الغلط فيما قال، والكذب فيما ادعى، ولا يدعي أن ذلك عنده، وأنه مستطيع له، بل يجعل أول جوابه له ومعارضته إياه بالتسرع إليه، والسفه عليه، والإقدام على قطع رحمه، وعلى الإفراط في أذاه؟! أم هل يجوز أن يخرج خارج من الناس على قوم لهم رياسة، ولهم دين ونحلة، فيؤلب عليهم الناس، ويدبر في إخراجهم من ديارهم وأموالهم، وفي قتل صناديدهم وكبارهم، وسبي ذراريهم وأولادهم، وعدته التي يجد بها السبيل إلى تألف من يتألفه، ودعاء من يدعوه، دعوى له إذا هي أبطلت بطل أمره كله، وانتقض عليه تدبيره، ثم لا يعرض له في تلك الدعوى، ولا يشتغل بإبطالها مع إمكان ذلك، ومع أنه ليس بمتعذر ولا ممتنع؟! هل مثل هذا إلا مثل رجل عرض له خصم من حيث لم يحتسبه، فادعى عليه دعوى إن هي سمعتَ كان منها على خطر في ماله ونفسه، فأحضر بينة على دعواه تلك، وعند هذا ما يبطل تلك البينة أو يعارضها، وما يحول على الجملة بينه وبين تنفيذ دعواه، فيدع إظهار ذلك، والاحتجاج به، ويضرب عنه جملة، ويدعه وما يريد من إحكام أمره وإتمامه، ثم يصير الحال بينهما إلى المحاربة، وإلى الإخطار بالمهج والنفوس، فيتطاوله الحرب، ويقتل فيها أولاده وأعزته، وينهك عشيرته، وتُغنم أمواله، ولا يقع له في أثناء تلك الحال أن يرجع إلى القاضي لخصمه، ولا إلى القوم الذين سمعوا منه وتصوروه بصورة المحق، فيقول: لقد كانت عندي ـ حين ادعى ما ادعى ـ بيِّنة على فساد دعواه، وعلى كذب شهوده، قد تركتها تهاونًا بأمره، أو أنسيتها، أو منع مانع دون عرضها، وها هي هذه قد جئتكم بها، فانظروا فيها، لتعلموا أنكم قد غررتم؟!

ومعلوم بالضرورة أن هذا الرجل لو كان من المجانين لما صح أن يفعل ذلك، فكيف بقوم هم أرجح أهل زمانهم عقولًا، وأكملهم معرفة، وأجزلهم رأيًا، وأثقبهم بصيرة؟!!»[1].

---

(١) المرجع السابق (١٢٠ ـ ١٢١)، وانظر مقالات أخرى في بيان الأوجه العقلية المضمّنة في التحدي بالقرآن: إثبات نبوة النبي، أبو الحسن الزيدي (١٠٢)، وإعجاز القرآن، الباقلاني (٢٠)، =

فهذه التوضيحات كافية في الكشف عن المضامين العقلية التي اشتملت عليها آيات التحدي بالقرآن في الدلالة على صدق النبي ﷺ وهي مع ذلك تدل على أن دلالة هذا النوع من الأدلة ليست قائمة على مجرد عدم الإتيان بمثل القرآن فقط، وإنما تدل على أنها قائمة على إثبات العجز عن ذلك، فنحن لا نقول: إن القرآن كلام الله لأنه لم يأت أحد بمثله، وإنما نقول: إنه كلام الله لأنه لا يستطيع أحد أن يأتي بمثله، ولأن كل المعارضين عجزوا عن فعل ذلك.

فعدم الإتيان بمثل الشيء له أسباب، منها: عدم القصد إلى ذلك، ومنها: الانشغال عن فعل ذلك بما هو أهم، ومنها: العجز عن فعل ذلك مع القصد والحرص عليه، وتلك التوضيحات تثبت بأن عدم الإتيان بمثل القرآن راجع إلى العجز مع القصد والحرص الشديد.

ونحن لا ننكر أن هناك كتبًا كثيرة لم يأت أحد بمثلها، ولكن ذلك لا يدل على أنها كلام الله، وأنها معجزة؛ لأننا لم نقم دليلنا على مجرد عدم الإتيان بالمثل، وإنما أقمنا دليلنا على ثبوت التحدي وكثرة التقريع به، وحرص من وُجّه التحدي إليهم، وبذلهم كل سبيل إلى ذلك، ثم ثبوت عجزهم، فالدلالة التي نعتمد عليها دلالة مركبة وليست دلالة مفردة.

ونحن نطرد دليلنا ونقول: لو وجد كتاب حصل له مثل ما حصل للقرآن، فادعى صاحبه أنه منزل عليه من عند الله، ثم تحدى به العالمين على الإتيان بمثله، وعجزوا عن فعل ذلك، لقلنا: إن ذلك دليل على أنه صادق في دعواه، ولكن ذلك لم يحصل في الوجود ولن يحصل.

وليس المراد بالمثلية في التحدي بالقرآن أن يؤتى بكلام مطابق للقرآن في ألفاظه، وتراكيبه، ومبانيه، وترتيب كلماته، فإن العجز عن ذلك ليس خاصًا بالقرآن، بل كل الكتب لا يمكن أن يؤتى بصورة مطابقة لها في كل ألفاظها وتراكيبها، بل لو وُجد ذلك لكان الكتاب نسخة من غيره، وإنما المراد بالمثلية المساواة للقرآن في الفصاحة، والبلاغة، وقوة البيان، ودقة الإحكام، وعلو المضامين بأي لفظ عربي آخر، أو المجيء بما هو أعلى منه في تلك الأمور.

= والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ابن تيمية (٥/ ٤٢٦)، والتحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور (١/ ٣٤٣)، والنبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (١٠٥).

ويوضح الجرجاني معنى التحدي بالقرآن، فيذكر أن التحدي بالقرآن: «كان إلى أن يجيبوه في أي معنى شاءوا من المعاني بنظم يبلغ نظم القرآن في الشرف، أو يقرب منه»[1].

وعجز العرب الذين تحداهم النبي ﷺ بالقرآن عن الإتيان بمثل القرآن دليل كافٍ على إثبات عجز من عداهم من الأمم؛ لأنه إذا عجز أهل الاختصاص عن شيء ما؛ ثبت عجز غيرهم من باب أولى، وهذه قاعدة مطردة في كل المجالات، فإن أي مجال عجز أهل الاختصاص فيه عن شيء ما، فذلك دليل على عجز غيرهم من باب أولى.

وثبوت عجز العرب، والناس لهم بالتبع دليل على أن القرآن خارج عن السنن المعهودة في الكلام، فالسنن الكونية جارية على أن الناس كلهم لا يمكنهم أن يطرد عجزهم عن معارضة كلام من جنس كلامهم إلا أن يكون خارجًا عن مقدورهم.

فالحجة إذن ليست منحصرة في عجز العرب فقط، وإنما هي قائمة على أن ذلك العجز دليل على خروج القرآن عن معهود الناس في كلامهم، وخرقه للسنن الكونية التي تحكم مسالك الكلام عندهم.

ولو أن رجلًا جاء إلى قومه، وهم معروفون بالفصاحة، والبلاغة، والاشتغال بذلك، والتفاخر به، والتكثر بإنشاء الفاخر منه، وأتى بكلام خارج عن معهودهم في بلاغته وبيانه، وادعى أنه من عند الله، وتحداهم على المجيء بمثله، ووبخهم، وقرعهم، وحاربهم، فعجزوا عن الإتيان بمثله، لكان ذلك دليلًا على أن ما جاء به من الكلام خارج عن السنن المعهودة المتعلقة بكلامهم، وأن ذلك كلام الله، ولكن ذلك لم يقع إلا للنبي ﷺ.

خصائص أدلة نبوة النبي ﷺ:

حين كانت نبوة النبي ﷺ آخر النبوات وخاتمتها اتصفت الأدلة الدالة على صدقها بصفات تجعلها متميزة عن غيرها، وظاهرة لكل من نظر فيها ممن تأخر عنها في الزمن، وقد أجمل ابن القيم القول في خصائص أدلة نبوة النبي عليه السلام

(١) الرسالة الشافية ـ ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ (١٤١).

فقال: «الآيات والبراهين التي دلت على صحة نبوته وصدقه أضعاف أضعاف آيات من قبله من الرسل، فليس لنبي من الأنبياء آية توجب الإيمان به إلا ولمحمد ﷺ مثلها أو ما هو في الدلالة مثلها، وإن لم يكن من جنسها، فآيات نبوته أعظم، وأكبر، وأبهر، وأدل، والعلم بنقلها قطعي؛ لقرب العهد، وكثرة النقلة، واختلاف أمصارهم وأعصارهم، واستحالة تواطئهم على الكذب، فالعلم بآيات نبوته كالعلم بنفس وجوده وظهوره وبلده، بحيث لا تمكن المكابرة في ذلك، والمكابر فيه في غاية الوقاحة والبهت، كالمكابرة في وجود ما يشاهده الناس، ولم يشاهده هو من البلاد والأقاليم والجبال والأنهار»[1].

ويمكن أن نحدد أهم خصائص أدلة نبوة النبي ﷺ فيما يلي:

* **الخصيصة الأولى: الكثرة،** فدلائل نبوته ﷺ تفوق من حيث الكثرة جميع دلائل النبوات السابقة عليه، فقد بلغت العشرات بل المئات، وقد ذكر عدد من العلماء أنها بلغت نحوًا من ألف دليل[2]، وهذه الكثرة لم تكن موجودة في النبوات السابقة، فإن من سبق من الأنبياء لم يكن له من الدلائل عدد كثير، وكان أكثرهم موسى عليه السلام وبلغت دلائل نبوته تسع آيات، كما أخبرنا الله عنها في القرآن.

يقول القرطبي: «إن نبينا محمدًا ﷺ أتى من المعجزات، وجمع من الآيات ما لم يجمع أحد من الأنبياء قبله، ولم يعط أحد مثله، فكان لذلك أوضحهم دلالة، وأوسعهم رسالة»[3].

* **الخصيصة الثانية: التنوع،** فدلائل نبوته ـ عليه الصلاة والسلام ـ لم تكن في مجال واحد، وإنما كانت في مجالات متعددة، فبعضها متعلق بالآفاق والأفلاك السماوية، وبعضها متعلق بالحوادث الأرضية، وبعضها حسي، وبعضها معنوي، وبعضها وقع وانتهى، وبعضها ما زال باقيًا، ونتيجة لسعة تنوعها تفنن علماء الإسلام في تقسيمها وتنويعها، وسلكوا في ذلك مسالك متنوعة.

* **الخصيصة الثالثة: الحفظ،** فمع كثرة دلائل نبوته ـ عليه الصلاة والسلام ـ

---

(١) هداية الحيارى، ابن القيم (٤٣٢).

(٢) انظر: مقدمات المراشد في علم العقائد، ابن خمير السبتي (٣٠٦).

(٣) إثبات نبوة محمد ﷺ ـ جزء محقق من كتاب الإعلام بما في دين النصارى من الأوهام ـ (١٣٥).

وتنوعها، فقد حفظت لنا ونقلت إلينا بطرق ثابتة وصحيحة، وهي متفاوتة في درجات الحفظ والنقل، فبعضها نقل إلينا بالتواتر القطعي، كما هو الحال في القرآن الكريم، وهو أعظم برهان على نبوته ﷺ وبعضها نقل إلينا بطرق صحيحة ثابتة، لم تبلغ حد التواتر.

ونحن لا ننكر أن بعض ما نقل من دلائل نبوة النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ غير صحيح، ولم يثبت بسند قوي، ولكن علماء الإسلام بينوا ذلك، وكشفوا عن حاله.

* **الخصيصة الرابعة: الظهور والضخامة**، فدلائل نبوته ـ عليه الصلاة والسلام ـ ظاهرة جلية، فهي من حيث حقيقتها لا تخفى على المطالع لها بأدنى نظر، ولا يحتاج إلى عناء وتفكر، فانشقاق القمر، وتفجر الماء من بين الأصابع، وتكثير الطعام وغير ذلك آيات ظاهرة جلية تدرك بالنظر المباشر؛ لكونها أحداثًا ضخمة واضحة في خرم السنن الكونية البينة المعتادة.

المبحث الثاني

اعتراضات الناقدين على النبوة والوحي

كما أن الناقدين للأديان اجتهدوا كل الجهد في الاعتراض على وجود الله وكماله، فإنهم بذلوا الجهد نفسه في الاعتراض على النبوة وأدلتها، فلم تترك اعتراضاتهم جهة يمكن إثبات الشكوك من خلالها إلا بادروا إلى ذلك، واعتراضات الناقدين على النبوة كثيرة جدًّا، بعضها متعلق بعلاقتها بالحكمة الإلٰهية، والقدح في غايتها ونفعها، وبعضها متعلق بعلاقتها بصفة الرحمة والعدل الإلٰهي، وبعضها متعلق بمدى ضرورتها ولزومها للإنسان، وبعضها متعلق ببراهينها وأدلتها.

ومع تشعب اتجاهات الاعتراضات التي أقامها الناقدون للأديان حول النبوة، وتنوع مساراتها، إلا أنها ترجع إلى **مسارين أساسيين**:

المسار الأول: الاعتراض على أصل النبوة وكمالها واتساقها مع الحكمة والعدل والرحمة.

المسار الثاني: الاعتراض على الأدلة على صدق النبوة، وسلامتها من الانتقاض.

ولأجل أن يكون الحديث متسقًا في مساراته، ومنظمًا في فقراته، فإنا سنفرد لكلٍ من ذينك المسارين مقامًا خاصًا، وعلى هذا فالمبحث الثاني سيكون متفرعًا إلى مقامين.

المقام الأول

الاعتراض على النبوة وكمالها

اجتهد الناقدون للأديان كل الاجتهاد في حشد كل ما يرون فيه قدحًا في أصل النبوة، أو تشكيكًا في كمالها واتساقها، فتراهم في أحوال كثيرة يحاولون إثبات أن النبوة مناقضة للحكمة، وتارة أخرى تراهم يصرحون بأن الإنسان لا حاجة له إلى أن ينزل إليه وحي من السماء؛ لأن ما لديه من العقل يكفيه ويرشده، ومرة أخرى يسعون إلى التشكيك في إمكان النبوة، ونزول الوحي من السماء إلى الأرض.

وسوف نجمل أصول الاعتراضات التي أقامها المعترضون على أصل النبوة في هذا المقام، ولن نقتصر على الاعتراضات التي أثيرت مع تشكل ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، وإنما سنذكر معها قدرًا من الاعتراضات التي أثيرت في الأزمان المتقدمة؛ لكون تلك الاعتراضات ما زالت حاضرة، ويعول عليها عدد من الناقدين للأديان، وليكون البحث في شأن النبوة أشمل وأكمل، ولكون تلك الاعتراضات لم أقف على من توسع في نقضها.

الاعتراض الأول: امتناع التحقق من صدق النبوة:

طرح هذا الاعتراض في زمن مبكر من التاريخ الإسلامي، فقد نقله أبو عبد الله الرازي عن بعض المعترضين على النبوة، وتقوم حقيقته على أنه لا يستطيع أحد التحقق من إثبات صدق النبوة بحال، ولا يمكن إقامة الدليل على امتناع أن يكون المخاطب للنبي أحدًا غير الله.

فالمدعي للنبوة لا بد أن يعلم علمًا يقينيًا أن الذي يخاطبه وينزل إليه الوحي هو الله ـ تعالى ـ ولا بد أن يثبت ذلك لدى المؤمنين به، ولكن من ذا

الذي يستطيع إثبات هذا القدر؟! فما الذي يمنع أن الذي كان يخاطب النبي شيطان من الشياطين أراد أن يضل الناس، وأهل الأديان يؤمنون بأن لهم قدرة فائقة جدًّا؟! وما الذي يمنع أن الذي كان يخاطب الرسول ملك من الملائكة؟! وما الذي يمنع أن يكون الوحي الذي وصل إلى الرسول كان من تأثير الكواكب والنجوم العلوية، فقد كان المنجمون يرون لنا تأثيرًا قويًّا على الأجسام الأرضية؟! وما الذي يمنع أن النبي وجد بعض الأدوية واستعملها فأدت به إلى مرحلة يظن فيها أن الله يخاطبه، وجعلت لديه قدرة في التأثير على خواص الأشياء؟![1].

وهذا الاعتراض غير صحيح، فالمؤمنون بالنبوة لا يقولون: إن دعوى النبوة تقبل من أي رجل، حتى ولو كان غير معروف في سيرته وحياته، أو كان معروفًا بالكذب وفساد الأخلاق، أو معروفًا بضعف العقل والعلم، ولا يقولون: إن النبوة تصدق بأي دليل، حتى ولو كان ضعيفًا، أو ممكن الحصول من الخلق لغير الأنبياء، ولا يقولون: إن على الناس أن يتبعوا أي مدعٍ للنبوة، حتى ولو كان ما أتى به من أدلة غير يقيني في دلالته وثبوته.

وإنما هم على النقيض من ذلك، فهم يؤكدون دائمًا على أن النبوة لا تكون إلا في رجل معروف بالصدق والأمانة وقوة العقل، وكمال النسب وشرف المكانة، ويؤكدون دائما أن النبي لا بد أن يأتي بدليل خارق للسنن الكونية بحيث نعلم أنه لا يقدر أحد على إحداثه إلا الله تعالى، ويقيمون الأدلة على ذلك، ويؤكدون دائمًا أن دلائل النبوة قاطعة يقينية لا تقبل التشكيك ولا اللبس.

ولكن المعترض بذلك الاعتراض قفز على ذلك كله، وأخذ يصور لنفسه ولغيره بأن المؤمنين بالنبوة لا يملكون أدلة على صحة مواقفهم، وأنه ليس لديهم إلا افتراضات لا برهان عليها، وطفق يعتمد على الاحتمالات العقلية المجردة الخالية من أي شيء يدعمها.

أما احتمال أن يكون أحد من الجن هو الذي أوحى إلى النبي، فهو لا قيمة له؛ لكونه مجرد افتراض عقلي في مقابل براهين عقلية وجودية ظاهرة؛

---

(١) انظر: المطالب العالية من العلم الإلهي، الرازي (٨/ ٤١ ـ ٤٥)، والداعي إلى الإسلام، ابن الأنباري (٣٠٣)، وتحقيق ما للإلحاد من مقولة، محمد المزوغي (١٠٠).

ولكون الأنبياء أتوا بأفعال خارقة للسنن الكونية لا يستطيع الجن والإنس فعلها، فهذه البراهين لا يصح في مناهج الاستدلال المعتبرة أن يقدح فيها بمجرد فرض عقلي، فإنه لو صح ذلك لأمكن القدح في كل الضروريات، بل لأمكن القدح في ذلك الفرض نفسه، بأن يقال: لو كان الوحي من الشياطين فما الذي يمنع الشياطين الأخرى أن تقوم بالعمل نفسه مع عدد آخر من الناس؟! وما الذي يمنع الشياطين من الوحي للناس في كل زمان ومكان؟! وما الذي يمنع الشياطين أن تختلف فيما بينها فيقع التناقض بين من أوحت إليهم.

وكل هذه افتراضات عقلية لا يصح الاعتماد عليها في بناء التصورات والمواقف، وهي مناقضة لمناهج العلم المستقيم، ومسالك الاستدلال القويمة عند العقلاء.

إن العاقل إذا وازن بين هذه الافتراضات وبين ما يجده عند المسلمين من آيات وبراهين على صدق نبوة النبي ﷺ واستحالة أن يكون ما جاء به من عند أحد من الخلق يُدرك مقدار الفرق بينها، وينكشف له حجم السخافة في ذلك الاعتراض.

ثم إن الجن عالم غيبي لا يمكن أن نعلم بكثير من تفاصيله إلا عن طريق أخبار الأنبياء، وإذا كنا نعتمد على النبوة في تحديد صفات الجن، فإنه قد جاءنا الخبر بأنهم لا يستطيعون أن يعارضوا القرآن، ولا أن يحيوا الموتى، ولا أن يفجروا الماء الكثير الذي يكفي العشرات من الناس من بين الأصابع، ولا يستطيعون أن يخبروا بالغيوب الكثيرة الصادقة، فإذا كان الأمر كذلك، فإن من يعتمد على القدح في النبوة بذلك الاحتمال متناقض مع نفسه؛ لكونه لم يطرد في الدليل الذي اعتمد عليه في معرفة صفات الجن وحالهم.

وأما احتمال أن يكون الموحي إلى النبي أحد الملائكة، فهو من أسقط الاحتمالات وأبطلها؛ لكون الملائكة عالمًا غيبيًّا لم نعلم عنه إلا بخبر الرسول، والرسول ﷺ أخبرنا أنهم مجبولون على طاعة الله، وأنهم لا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون، فإذا كنا نعتمد في أصل إثبات وجودهم على الوحي، فإنه يلزمنا بلا شك أن نعتمد عليه في إثبات ما نضيفه إليهم من الصفات، ولكن المعترض بذلك الاحتمال لم يراع الاطراد في مواقفه، فإنه ليس له دليل على إثبات الملائكة إلا خبر الرسول، ثم طفق يحدد للملائكة من الصفات ما يشاء ويقدح بها في النبوة!!

وأما احتمال أن يكون الرسول وجد بعض الأدوية والعقاقير التي تؤثر في المزاج وفي طبائع الأشياء، فهو احتمال لا يقل سقوطًا عما قبله؛ لكونه يقفز على كل الدلائل والبراهين الدالة على صدق النبي، وأمانته، وكماله، ونزاهته، وكأنه يتعامل مع رجل لا يعرف الناس عن حياته وأخلاقه شيئًا.

ثم إن العقاقير لا يمكنها أن تؤدي إلى معرفة الغيوب المستقبلية المحضة، والصدق فيها جميعًا، ولا يمكنها أن تؤدي إلى معرفة تاريخ الأمم السابقة وقصصها، ولا يمكنها تغيير السنن الكونية، بحيث إنها تحدث أفعالا خارجة عن مقدور الجن والإنس معًا، والعقاقير لا يمكنها أن تؤدي إلى إحياء الموتى، وإلى انفلاق البحر وانقسامه إلى طرق معبدة صالحة للسير، ولا إلى تفجر الماء من بين الأصابع بقدر يكفي عشرات الناس بدوابهم.

وأما احتمال أن ما يأتي به النبي كان من تأثير النجوم والأفلاك، فهو احتمال ساقط؛ لأنه مبني على تخرصات وظنون، فعلى التسليم بأن الأحوال الفلكية قد تؤثر في بعض الأحداث الأرضية، إلا أن ذلك لا يعني أنها تؤدي إلى الإيحاء بشريعة كاملة مشتملة على عبادات تتوجه إلى الله ـ تعالى ـ وإلى معاملات تستوعب تصرفات الإنسان كلها، ولا يعني أنها تؤدي إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثم إن التأثيرات التي تنسب إلى الكواكب والأفلاك لا تصل إلى خرق السنن الكونية التي تخرج عن مقدور الجن والإنس، بحيث إنها تؤدي إلى إحياء الموتى، وانقلاب العصا إلى حية تسعى، وخروج الماء الكثير من بين الأصابع، وحنين الجمادات وتكلمها.

فثبت بما سبق أن الناقدين للنبوة بذلك الاعتراض ليس لهم علم محقق، وإنما هي ظنون وتخرصات لا أساس لها ولا قرار لحقيقتها، ويقابلهم المؤمنون بالنبوة بأدلتهم وبراهينهم الوجودية العقلية، والعاقل إذا وازن بين الحالين يعلم الفرق بينهما، ويدرك حقيقة كل حال منهما.

الاعتراض الثاني: القدح في الاحتياج إلى النبوة:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على الادعاء بأن البشر ليسوا في حاجة إلى النبوة في إصلاح حالهم وعلاقتهم مع الله، وأنه يمكنهم تحقيق أعلى مراتب

الصلاح والاستقامة من غير أن ينزل إليهم وحي من الله لتوجيههم وإرشادهم، فالبشر لديهم من البدائل العادلة الصالحة ما يمكن أن يحققوا به المصالح التي يدعي المؤمنون بالنبوة بأنها لا تتحقق إلا بها.

وقد اختلف الناقدون للنبوة في تحديد جنس تلك البدائل، وتنوعت مسالكهم في ضبطها، ومن أهم ما ذكروه:

١ ـ الزعم بأن العقل الإنساني كافٍ في إصلاح جميع شئون الحياة الإنسانية، وهذه الدعوى قديمة جدًا، ومن أقدم من ادعاها بعض البراهمة، فقد نقل عنهم عدد من المؤرخين بأنهم اعترضوا على النبوة وقالوا: إن الأفعال ثلاثة أقسام، قسم يقضي العقل فيه بالحسن، فالعقل كافٍ في الأخذ به، وقسم يقضي العقل فيه بالقبح، فهو كافٍ في وجوب الابتعاد عنه، وقسم يتوقف العقل فيه فلا يحكم فيه بحسن ولا قبح، وحكم العقل يقتضي أن يعمل به عند الحاجة، ويتركه عند عدم الحاجة إليه، فالعقل إذن كافٍ عن النبوة في التعامل مع كل الأفعال[(١)].

ثم تكررت هذه الدعوى بصورة أخرى مع عصر التنوير الأوروبي، فإن حركة التنوير كلها تقوم على تأليه عقل الإنسان، وجعلوه الحكم الذي لا معقب لحكمه، والقاضي الذي لا نقض لقضائه، والميزان الذي لا جور ولا انحراف في موازينه كما سبق النقل عنهم في الثاني من الباب الأول.

٢ ـ الزعم بأن الضمير الإنساني كافٍ في إصلاح الإنسان في جميع شئونه، وفي ضبط علاقته مع الله، ومن أول من ادعى ذلك الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو، فإنه بعد أن أوضح مفاسد الفلسفة والأديان قال: «لن أستنبط تلك الضوابط من فلسفة متعالية، بل سأكتشفها في سر قلبي كما كتبتها الطبيعة بحروف راسخة، أستشير قلبي في كل نازلة: ما استشعرته خيرًا هو خير، وما بدا لي شرًّا فهو شر، أصدق دليل هو الضمير»[(٢)].

ويعيد النصيحة لابنه فيقول: «يوجد إذن في سر النفوس مبدأ يولد مع الإنسان، على ضوئه يحكم الفرد، ولو صدم ذلك ميوله الشخصية، على تصرفاته وتصرفات غيره، فينعتها بالصالحة أو بالفاسدة، وهذا المبدأ هو الذي أسميه الضمير»[(٣)].

---

(١) انظر: المطالب العالية من العلم الإلٰهي، الرازي (٨/ ٢٩ ـ ٣٠).

(٢) دين الفطرة، جان جاك روسو (٦٨).

(٣) المرجع السابق (٧٤)، وانظر منه (٧٦).

٣ ـ الزعم بأن العلم التجريبي الحديث يكفي عن النبوة في إصلاح حياة الإنسان، فقد تشكلت في الفكر الغربي الحديث نزعة تذهب إلى الاعتقاد بأن العلم التجريبي قادر على الإحاطة بكل الحقائق الكونية، وأنه يستطيع أن يكفي الإنسان في تأسيس كل الأنظمة الاجتماعية، والسياسية، والنفسية، والأخلاقية التي تسيّر حياته، وأن البشر لم يعودوا في حاجة إلى أي مصدر آخر للمعرفة، أو الأنظمة مع وجود العلم، فقد أغناهم العلم التجريبي عن كل المصادر الفلسفية والدينية وغيرها التي كانوا يعتمدون عليها، كما سبق بيانه في الفصل الثاني من الباب الثاني.

وهذا الاعتراض لا يعدو أن يكون مشاغبة كلامية، تسعى إلى الانتصار للموقف بأي تركيبة من الكلام يُدّعى فيها أنها متضمنة لحجة ملزمة، فإنه مبني على سوء فهم لطبيعة النبوة، ولوظيفتها الأساسية، فقد انطلق المعتمدون عليها من أن الغرض الأساسي للنبوة إرشاد الناس إلى ما يمكنهم إدراكه بعقولهم، أو جهدهم الإنساني مهما كان نوعه، وهذا تصور غير صحيح، فإن الأنبياء لم يأتوا ليدلوهم على ما يمكنهم معرفته، وإنما أتوا ليرشدوهم إلى أمور جليلة عظيمة لا يمكنهم البلوغ إليها إلا عن طريق الخبر من الله تعالى.

فإن من أعظم وظائف الأنبياء تعريف الناس بصفات خالقهم، وكماله، وأسمائه، وتعريفهم بالأعمال التي تضبط علاقتهم مع الله، وتجعلها في أحسن حال، وأكمل صورة، فيبينون للناس ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة، وما يكرهه منها.

فالنبوة إذن تتعلق من حيث الأساس بمجالات لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق النبوة فقط، وتلج في قضايا مغلقة أمام كل الطرق إلا طريقها، فلا غنى للبشر عنها بحال، ولا يمكنهم الاكتفاء بما لديهم من قدرات ألبتة، يقول ابن تيمية في بيان هذا المعنى: «ليس المراد بالشرع التمييز بين الضار والنافع بالحس، فإن ذلك يحصل للحيوانات العجم، فإن الحمار والجمل يميز بين الشعير والتراب، بل التمييز بين الأفعال التي تضر فاعلها في معاشه ومعاده كنفع الإيمان، والتوحيد، والعدل، والبر، والتصدق، والإحسان، والأمانة، والعفة، والشجاعة، والحلم، والصبر، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وصلة الأرحام، وبر الوالدين، والإحسان إلى المماليك والجار، وأداء الحقوق،

وإخلاص العمل لله، والتوكل عليه، والاستعانة به، والرضا بمواقع القدر، والتسليم لحكمه، والانقياد لأمره، وموالاة أوليائه، ومعاداة أعدائه، وخشيته في الغيب والشهادة، والتقرب إليه بأداء فرائضه واجتناب محارمه، واحتساب الثواب عنده، وتصديقه وتصديق رسله في كل ما أخبروا به، وطاعته في كل ما أمروا به، مما هو نفع وصلاح للعبد في دنياه وآخرته، وفي ضد ذلك شقاوته ومضرته في دنياه وآخرته»(١).

أما البدائل التي ادعى المعترضون بأنها تقوم مقام النبوة، وأن الإنسان يمكن أن يستغني بها عنها، فهي بدائل قاصرة ناقصة، لا يمكنها بحال أن تلغي الاحتياج إلى النبوة، ولا أن تجعل الإنسان مستغنيًا عن الافتقار إلى إرشاد الله وتوجيهه.

أما القول بأن العقل الإنساني يكفي عن النبوة، فهو قول ساقط، فمع تسليمنا بأن النبوة لا تخالف ما تقرره العقول السليمة، إلا أن مجالها يتجاوز القدر الذي يمكن للعقل الإنساني البلوغ إليه بنفسه، فهي تخبر عن الغيوب المتعلقة بإرادة الله، ومحبته، ومشيئته، وأفعاله، وما يُعِد الله ـ سبحانه ـ من الثواب للطائعين، والعقاب للعاصين، وهذه الغيوب لا يمكن للعقل الإنساني الوصول إليها بنفسه أبدًا.

فمن أين للعقل معرفة الله ـ تعالى ـ بأسمائه وصفاته؟! ومن أين له معرفة تفاصيل شرعه ودينه الذي شرعه لعباده؟! ومن أين له تفاصيل مواقع محبته ورضاه وسخطه وكراهته؟! ومن أين له معرفة تفاصيل ثوابه وعقابه، وما أعد لأوليائه، وما أعد لأعدائه، ومقادير الثواب والعقاب، وكيفيتهما، ودرجاتهما؟! ومن أين له معرفة الغيب الذي لم يُظهر الله عليه أحدًا من خلقه إلا مَن ارتضاه مِن رسله؟! إلى غير ذلك مما جاءت به الرسل وبلغته عن الله، وليس في العقل طريق إلى معرفته(٢).

ثم إن العقل يدرك الأمور إدراكًا إجماليًّا، ولا يبلغ إلى معرفة التفاصيل، ويبقى الإنسان في حاجة إلى معرفتها وضوابط تطبيقها في الواقع، فيأتي الوحي

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٩/ ١٠٠).

(٢) انظر: مفتاح دار السعادة، ابن القيم (٢/ ١١٧).

بتوضيح تلك التفاصيل من عند الخالق الحكيم، فيكون تفصيله الأكمل لجنس الإنسان والأفضل لحاله، «فالعقل يدرك حسن العدل، وأما كون هذا الفعل المعين عدلًا أو ظلمًا، فهذا مما يعجز العقل عن إدراكه في كل فعل وعقد، وكذلك يعجز عن إدراك حسن كل فعل وقبحه، إلى أن تأتي الشرائع بتفصيل ذلك وتبيينه، وما أدركه العقل الصريح من ذلك أتت الشرائع بتقريره، وما كان حسنًا في وقت، وقبيحًا في وقت، ولم يهتد العقل لوقت حسنه من وقت قبحه أتت الشرائع بالأمر به في وقت حسنه، وبالنهي عنه في وقت قبحه»[1].

ولا يعني هذا الأمر القدح في دلالة العقل وقدراته، ولكن غاية ما يعني أن العقل له حدود لا يمكن أن يتجاوزها، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن خلدون: «العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلٰهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال»[2].

ثم مع تسليمنا بأن العقل الإنساني يمكن أن يدرك حسن أمور كثيرة، إلا أن الالتزام بما تقتضيه العقول يحتاج إلى سلطة عليا توجب على الناس الخضوع لها، ولما تقرره من الحق، «العقول ربما استكبرت من موافقة الأكفاء ومتابعة النظراء، فلم يجمعهم عليه إلّا طاعة المعبود فيما أداه رسله، فصارت المصالح بهم أعم، والإتقان بهم أتم، والشمل بهم أجمع، والتنازع بهم أمنع»[3].

ومن أظهر الشواهد التاريخية على ذلك أن أتباع نزعة التنوير في الفكر الغربي طفقوا يبشرون الناس بأنهم إذا تخلوا عن الأديان المنزلة، واعتمدوا على عقولهم في بناء حياتهم وتشييد أنظمتهم سيصلون حتمًا إلى النعيم المقيم والحياة الفاضلة التي لا كدر فيها ولا نصب، ولكنها أدخلت العقل الغربي في فوضى عارمة من الانقسامات الفكرية، والتشظي المعرفي، ولم تحقق للإنسانية الحياة الرغيدة التي وعدوا بها، بل ازدادت المشاكل المحيطة بالإنسان، وتعقدت

---

(١) المرجع السابق (٢/ ١١٧).

(٢) مقدمة ابن خلدون (٤٥٩)، وإطلاق ابن خلدون بأن أحكام العقل كلها يقينية، غير دقيق، فليست أحكام العقل كلها كذلك.

(٣) أعلام النبوة، الماوردي (٣٩).

الأمور فيها، وانتهى الأمر بكثير من التيارات المؤثرة إلى اتخاذ مواقف تؤدي بالحياة الإنسانية إلى الفساد والدمار[(١)].

وحين رأى بعض المتابعين الآثار المدمرة التي نتجت عن الاعتماد الخالص على العقل الإنساني في عصر التنوير، اتجه إلى الطرف المناقض، فأخذ يدعو إلى اللاعقلانية لكونها اتجاهًا فكريًا يدعو إلى محاربة الاعتماد على العقل، ويرى التأثير الأكبر في حياة الإنسان للعاطفة، والسلوك، والعادات الاجتماعية، وليس للعقل[(٢)].

وأما الزعم بأن الضمير يكفي عن النبوة، ويمكن للإنسان أن يستغني به في بناء علاقته مع الله، فهو في الحقيقة لا يختلف عن الزعم السابق، فإن جان جاك روسو حين رأى الآثار المدمرة التي يمكن أن تترتب على الدعوة إلى الاعتماد الخالص على العقل، حاول أن يأتي بمصدر جديد يتخلص به من تلك الآثار؛ فابتكر مفهوم الضمير، ولكن روسو لم يبين لنا حقيقة مقصوده بالضمير، ولم يحدد معالمه وقوانينه، ولم يكشف عن منطلقاته ومستنداته، فهو في الحقيقة لم يأت ببديل جديد مختلف في قدراته ومصادره وطبيعته عن العقل، فحكم البديل الذي أتى به حكم العقل ولا فرق.

وأما الزعم بأن العلم التجريبي الحديث يكفي الإنسان في إنشاء حياته، وبناء قوانينه الصالحة التي تغنيه عن كل مصدر آخر، حتى ولو كان نازلًا من عند الله، فقد سبقت مناقشة هذا الزعم بشكل مطول[(٣)]، وأثبتنا هناك أن العلم التجريبي قاصر عن إدراك القيم العليا التي تضبط حياة الإنسان، وأن حياة الإنسان أوسع من أن يستوعبها منهج تجريبي لا يمكنه إدراك ما خرج عن الأمور الحسية، وأن العلم الحديث قاصر عن إدراك الكون الحسي، فكيف يمكنه أن يدرك ما هو أعلى منه وأجل؟! وأثبتنا أيضًا أن الاقتصار على العلم التجريبي في بناء حياة الإنسان له آثار بالغة تؤدي حتمًا إلى القضاء على الإنسان ذاته.

ثم إن هذا الزعم قائم على مقدمة باطلة، وهي أن الإنسان ليس في حاجة

---

(١) انظر: الفصل الأول من الباب الثاني، عند الحديث عن نقد النزعة الإنسانية.
(٢) انظر: تشكيل العقل الحديث، كرين برينتون (٢٦٦ ـ ٢٧٠، ٢٩٢).
(٣) انظر: الفصل الثاني من الباب الثاني، عند الحديث عن نقد النزعة العلموية.

إلى عبادة الله، ولا إلى معرفة ما يقرب منه، وإنما حاجاته كلها تقتصر على ما يتعلق بعيشه وحياته في الأرض، ولذلك فإن العلم يكفي في تحقيق ذلك، وهذه المقدمة غير مسلّمة، بل هي باطلة في نفسها، فإن عبودية الإنسان لله مكوّن أساس من مكوناته التي لا يمكن أن ينفك عنها، وهي ضرورة من ضرورات حياته الأساسية، ولذلك فإن الاقتصار على العلم في بناء حياة الإنسان خلل كبير، وانحراف ضخم في التعامل مع الإنسان.

ثم إنه يمكن أن تقلب الدعوى على أتباع هذا الزعم، فيقال: إن قولكم ذلك فيه إقرار بأهمية النبوة، وضرورة الحاجة إليها، فإن معنى قولكم أن الناس كانوا في حاجة ملحة إلى النبوة قبل العلم، وهذا يعني أن النبوة ستكون أمرًا ضروريًا لحياة الإنسان إذا تغير الحال مع العلم وتبدلت الأمور، فزعمكم ذلك ليس فيه قدح في أصل أهمية النبوة، وإنما غاية ما فيه أنكم ترون أن ثمة بديلا يغني عنها، ولكن ليس لديكم ضمانات كافية في بقاء هذا البديل على حاله.

الاعتراض الثالث: الادعاء بأن النبوة منافية لكمال الخلق الإلٰهي:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن التسليم بالنبوة يستلزم نسبة النقص إلى الله؛ لأن ذلك يعني أن الله خلق الناس وفيهم نقص وخلل لا بد من تكميله بالنبوة، ويعني أن الله ترك الناس في نقصهم حتى أرسل إليهم الرسل، وقد ذكر الفيلسوف المادي دولباخ: أن الوحي لا يمكن أن يكون دليلا على إرادة الله للخير، بل يدل على نقيض ذلك، فالتسليم للنبوة في نظره يفترض أن الله ترك البشر مدة طويلة محرومين من معرفة الحقائق التي توصلهم إلى السعادة[1].

ولكن هذا الاعتراض باطل؛ لكونه مبنيًا على تصورات خاطئة ومفاهيم منحرفة، فإن المؤمنين يعتقدون أن النبوة لم تنقطع عن جنس بني الإنسان، فقد أخبرنا الله ﷻ في القرآن بأنه ما من أمة إلا بعث فيها رسولًا، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗاۚ وَإِن مِّنۡ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٞ ﴿٢٤﴾﴾ [فاطر: ٢٤]، وأخبرنا أن بعض الأنبياء والرسل لم يقصص علينا أخبارهم، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلٗا مِّن قَبۡلِكَ مِنۡهُم مَّن قَصَصۡنَا عَلَيۡكَ وَمِنۡهُم مَّن لَّمۡ نَقۡصُصۡ عَلَيۡكَۗ

---

(١) انظر: تحقيق ما للإلحاد من مقولة، محمد المزوغي (١٠٠).

﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ فَإِذَا جَآءَ أَمْرُ ٱللَّهِ قُضِيَ بِٱلْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ ٱلْمُبْطِلُونَ ۝٧٨﴾ [غافر: ٧٨]، وأخبرنا النبي ﷺ أن آدم هو أول الأنبياء، فقد سأله رجل فقال: يا رسول الله، أنبيًّا كان آدم؟ قال: «نعم، معلّم مكلّم»[1].

فالنبوة لم تنقطع عن بني آدم، والتاريخ الإنساني كله إما أن يكون فيه نبي، أو شيء من آثار دعوته ودلائل صدقه.

فإن قيل: ما القول في أهل الفترات؟ كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ ٱلرُّسُلِ أَن تَقُولُوا۟ مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ ۖ فَقَدْ جَآءَكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝١٩﴾ [المائدة: ١٩]، وغيرها من الآيات، فهذا يعني أن النبوة قد انقطعت عن الناس في بعض الأزمان.

قيل: إن ذلك لا ينافي عموم النبوة لكل الأمم؛ لأن المقصود بالفترة عدم وجود رسول معين يدعو الناس، وليس فيها نفي لوجود آثار النبوة في الناس، فلا يشترط في النبوة وجود شخص النبي أو بقاؤه، وقد ناقش علماء الإسلام كثيرًا هذه القضية، وبينوا وجه الحق فيها، وفي بيانه يقول ابن عطية: «وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ معناه: أن دعوة الله ـ تعالى ـ قد عمت جميع الخلق، وإن كان فيهم من لم تباشره النذارة فهو ممن بلغته؛ لأن آدم بعث إلى بنيه، ثم لم تنقطع النذارة إلى وقت محمد ﷺ والآيات التي تتضمن أن قريشًا لم يأتهم نذير، معناه نذير مباشر، وما ذكره المتكلمون من فرض أصحاب الفترات ونحوهم فإنما ذلك بالفرض لا أنه توجد أمة لم تعلم أن في الأرض دعوة إلى عبادة الله»[2].

ويقول ابن تيمية: «أخبر ـ سبحانه ـ أن الرسالة عمت الأمم كلها بقوله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّـٰغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَـٰلَةُ ۚ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ۝٣٦﴾، وقال ـ سبحانه ـ: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَـٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ۚ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ۝٢٤﴾، وكما أخبر ـ سبحانه ـ أنه لم يكن معذبًا أحدًا في الدنيا،

---

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه، رقم (٢٠٨٥)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٢٢٦)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة، رقم (٢٦٦٨).

(٢) المحرر الوجيز (٤/ ٥٠١).

ولا في الآخرة حتى يبعث رسولًا، أخبر - سبحانه - أنه بعث في كل أمة رسولًا، لكن قد كان يحصل في بعض الأوقات فترات من الرسل، كالفترة التي بين عيسى ومحمد - صلى الله عليهما وسلم - كما قال ﷻ: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ قَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمۡ عَلَىٰ فَتۡرَةٖ مِّنَ ٱلرُّسُلِ أَن تَقُولُواْ مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٖ وَلَا نَذِيرٖۖ فَقَدۡ جَآءَكُم بَشِيرٞ وَنَذِيرٞۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ١٩﴾.

وزمان الفترة زمان درست فيه شريعة الرسول، وأكثر الدعاة إليها إلا القليل، ولم يدرس فيها علم أصول دين المرسلين، بل يبقى في الفترة من الدعاة من تقوم به الحجة»[1].

وأما القول بأن ذلك يقتضي أن يكون خلق الله للإنسان ناقصًا، فهو اعتراض غير صحيح؛ لأن فيه خلطًا بين مقام النظر في فعل الله، ومقام النظر في مفعولات الله، ففعل الله كامل لا نقص فيه بوجه من الوجوه؛ لكونه متسقًا مع الحكمة والعدل في كل الأحوال، وأما مفعولات الله فيمكن أن يكون فيها نقص، ولكنه نقص نسبي اعتباري، لا تقوم الحياة إلا به، فهو لا يختلف عن نقص قدرة الإنسان عن الطيران مثل جنس الطيور، ولا عن نقص قدرة الإنسان على الغوص في الماء والعيش فيه كما هو الحال في جنس الأسماك.

ثم إن ذلك النقص في حق الإنسان لا يوجب التعذيب والعقاب، فلا يلام الإنسان على ما فيه من جهل ونقص إلا بعد قيام الحجة الرسالية عليه.

الاعتراض الرابع: الادعاء بأن النبوة منافية للعدل:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن تخصيص النبوة بأشخاص معينين ينافي العدل؛ لأن ذلك يدل على انحياز الإله لأولئك الأشخاص دون غيرهم، فخصهم بإعطاء الحقيقة وتجليتها لهم من دون الآخرين، وكان الأولى بالإله ألا يقع في مثل هذا الانحياز، ويعطي الناس كلهم العلم بالحقائق، ويلهمهم المعاني التي يريدها منهم، من غير أن يخص بعضهم بالنبوة.

وقد طُرح هذا الاعتراض في الفكر الإسلامي منذ القرن الرابع الهجري، فإن الرازي الطبيب قال في اعتراضه على النبوات: «من أين أوجبتم أن الله

(١) جامع الرسائل، جمع عزير شمس وآخرين (١/ ٥٢).

اختص قومًا بالنبوة دون قوم، وفضلهم على الناس وجعلهم أدلة عليه، وأحوج الناس إليهم؟! ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار ذلك، ويشلي بعضهم على بعض ويؤكد بينهم العداوات؟!»[1].

ثم ذكر أنه كان الأولى بالإله أن يلهم الناس جميعًا «معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم وآجلهم، فلا يفضل بعضهم على بعض، ولا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا، وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمة لبعض، فتصدق كل أمة إمامها، وتكذب غيره، ويضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ويعم البلاء»[2].

وهذا الاعتراض قائم على توهمات عقلية محضة، منطلقة من تخرصات العقل الإنساني القاصر، ذلكم العقل الذي يريد أن يحاكم أفعال الله وتدبيره للكون إلى قوانينه الضيقة[3]، وبيان ما في هذا الاعتراض من انحراف واضطراب يتبين **بالأمور التالية**:

• **الأمر الأول**: أن التكليف بالعبادات قائم على الامتحان والاختبار، وهذا يستلزم بالضرورة أن يكون الإنسان حرًّا في أفعاله واختياراته، فلولا وجود الاختيار وحرية القصد والإرادة عند الإنسان لما صح أن يكون محلًّا للتكليف، ولأضحى الإنسان كغيره من أجناس الحيوانات التي جبلت على الخضوع والاستسلام لله، ولكانت نهايته مساوية لنهايتها، ومصيره لا يختلف عن مصيرها.

وإذا كان التكليف قائمًا على الابتلاء والامتحان، فإن ذلك ينافي تمام المنافاة ما يفترضه المعترضون من أن الله يلهم الناس الأمور العبادية دون أن ينزل إليهم وحيًا؛ لكون الإلهام يجعل عبادة الإنسان خارجة عن اختياره، وهذا ينافي تميز الإنسان عن باقي أجناس الحيوان التي لا تملك حرية القصد والإرادة، فحقيقة ذلك الاعتراض تنتهي إلى الدعوة إلى المساواة بين الإنسان والحيوان وإنكار تميز الإنسان عنها.

---

(١) أعلام النبوة، أبو حاتم الرازي (١٥).

(٢) المرجع السابق (١٥)، وانظر: تحقيق ما للإلحاد من مقولة، محمد المزوغي (١٠٠ ـ ١٠١).

(٣) انظر في إثارة هذا الاعتراض والجواب عليه: أعلام النبوة، أبو حاتم الرازي (١٥، ١١٤)، وغاية المرام في علم الكلام، الآمدي (٣٢٦)، والنبوة والعصر، محمد رشدي عبيد (٩٤).

• **الأمر الثاني**: أن تخصيص صنف من الناس بشيء معين ليس خارجًا عن طبيعة النظام الكوني، فالنظام الكوني جميعه قائم على التخصيص والتفاضل، فكل مجال من مجالات الحياة لا بد فيه من أناس مختصين به، يفوقون غيرهم في العلم بتفاصيله، فكذلك الحال في التخصيص بالنبوة.

ثم إن ذلك التفاضل والتخصيص لا يترتب عليه شيء منافٍ للعدل، فإن الأشخاص الذين لم يعطوا النبوة لا يعذبون على ذلك، ولا يلامون لأجل كونهم ليسوا أنبياء، وإنما يحاسب الإنسان على أفعاله التي صدرت منه باختياره وقصده وإرادته.

فالله ـ تعالى ـ لم يجعل من موجبات العذاب كون الإنسان ليس نبيًّا، وإنما جميع موجبات العذاب والعقاب راجعة إلى ما يصدر من الإنسان من أفعال، فالقول بأن إعطاء النبوة لأشخاص دون غيرهم يلزم منه الظلم والجور قول باطل، متضمن للخلط بين الأفعال الجبلية والأفعال الاختيارية، وقائم على تصور خاطئ لطبيعة الأعمال التي يحاسب عليها الإنسان عند الله ـ تعالى ـ.

فإن قيل: هذا خروج عن محل الاعتراض؛ إذ محله أن من أُوحِي إليه من الأنبياء لا يتعرضون لفتنة الإيمان بالغيب ولا لفتنة محارات العقول، فقد أيدهم الله بالوحي، واختصهم به دون سائر المؤمنين، بينما من سواهم من الناس يتعرضون للفتنة وقد يدخلون النار بسببها؟

قيل: ليس الأمر كذلك، فإن الأنبياء لا يرفع عنهم التكليف، ولا الامتحان والابتلاء، بل يتعرضون لأشد أنواعه، ولهذا كان النبي ﷺ يخشى أن يكون مقصرًا في تبليغ الدعوة، ويخاف أشد الخوف الله، ولا يدري ما يفعل به، بل جزم بأنه لا يدخل الجنة بعمله إلا أن يتغمده الله برحمته، كما قال ﷺ: **«سدِّدوا وقارِبوا وأبشِروا؛ فإنه لا يُدخِل أحدًا الجنةَ عملُه، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا، إلا أن يَتغمدَني اللهُ بمغفرة ورحمة»**[1].

ثم على التسليم بأن الأنبياء لا يتعرضون لفتنة الابتلاء والامتحان في التكليف، فإن ذلك ليس مسوغًا في القدح في النبوة ولا في عدل الله؛ لأن المرء مطالب بفعل ما يملك، والله ـ تعالى ـ لم يحرم الإنسان من القدرة والاستطاعة على الفعل.

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٦٤٦٧).

إن مثل المعترض بهذا الاعتراض مثل أخوين مات أحدهما صغيرًا قبل البلوغ، وبقي الآخر إلى البلوغ، فكفر بالله، فأدخله الله النار، وأدخل أخاه الصغير الجنة، فقال الكبير: يا رب، لَمَ لمْ تمتني مثل أخي صغيرًا حتى لا أتعرض للفتنة؟!

فإنه لا يحق للأخ الكبير أن يقول ذلك؛ لأن الله حين أبقاه إلى سن البلوغ لم يحرمه من سبل النجاة، وكان يمكنه أن يبلغ أعلى الدرجات في الجنة، ويكون أعلى من أخيه الصغير، ولكنه فرط وتساهل، فلم يظلمه الله ـ تعالى ـ.

• **الأمر الثالث**: أن تفضل الله ـ تعالى ـ على الناس لا يجب فيه التساوي، ومعنى ذلك أن فضل الله وعطاءه الزائد على مرتبة العدل لا يشترط فيه التساوي بين الناس، فقد يعطي الله بعض الناس شيئًا من فضله وكرمه ولا يعطيه آخرين، ولا يعد ذلك منافيًا للعدل؛ لأن العدل معنى مختلف عن معنى المساواة، فهو يعني إعطاء كل ذي حق حقه وما يستحقه، ولا يعني ذلك أن يساوي بين كل الأفراد.

بل إن النظام الكوني كله قائم على التفاضل، فلو كان تفضل الله يجب فيه التساوي لما وجد فقير وغني، وقوي وضعيف، وملك ومملوك، وصحيح وسقيم، وعالم وجاهل، وجميل وقبيح، فكل هذه الأوصاف قائمة على أن تفضل الله لا يلزم فيه التساوي.

وإعطاء النبوة لا يخرج عن هذا القانون، فالنبوة بلا شك فضل واصطفاء من الله ـ تعالى ـ لمن يشاء من عباده، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٞ ٧٥﴾ [الحج: ٧٥].

ولكن المعترضين على النبوة يغفلون عن هذا المعنى الكوني، ويتعامون عن ذلك القانون الوجودي، ويدعون أن إعطاء النبوة لأناس دون آخرين ينافي العدل، ويستلزم الظلم والجور، وهذا التصور قائم عل الخلط بين معنى العدل، ومعنى الفضل والكرم والجود، فتوهم أولئك أن العدل لا بد فيه من المساواة، وانتهوا إلى أن التفاضل يستلزم الظلم بالضرورة.

ولو كان منطلقهم صحيحًا لصح أن يدعي مدع بأن وجود الأغنياء في الناس يستلزم الظلم للفقراء والتحيز ضدهم، ووجود الأقوياء يستلزم الظلم للضعفاء والتحيز ضدهم، ووجود الأصحاء يستلزم الظلم للمرضى والتحيز ضدهم.

وكل هذه المعاني منافية لسنة من أعظم السنن الكونية، ومتنافية مع نظام وجودي من أعمق الأنظمة تأثيرًا في طبيعة أحداث الكون.

وبهذا ينكشف لنا بأن ذلك الاعتراض ـ على التسليم بصحته ـ لا يؤدي إلى التشكيك في النبوة فقط، وإنما يؤدي إلى التشكيك في نظام الكون كله، ويستلزم أن يكون الإنسان معارضًا لسنن الكون، ومناقضًا لطبيعة الوجود.

الاعتراض الخامس: لماذا يجعل الله واسطة في إيصال ما يريده؟!

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن النبوة تعني أن هناك واسطة بين الله وبين الناس، وهذا أمر منافٍ للحكمة والاستقامة في التدبير، فإن الاستقامة ـ كما يقولون ـ تقتضي أن يوصل الله ما يريده إلى الناس بنفسه من غير أن يجعل بينه وبينهم واسطة.

فلماذا لا يظهر الله للناس في أزمان متعددة، ويبلغهم ما يريد؟! ولماذا لا ينزل الله إلى الناس في فترات متعاقبة كتبًا يشرح فيها ما يريده من الناس؟!

فإن الملك من ملوك الدنيا إذا كانت لديه رسالة مهمة إلى شعبه، فإنه يوصلها بنفسه، ولا يرسل غيره بها، إلا إذا كان عاجزًا أو مشغولا، والله ليس كذلك.

وهذا الاعتراض قريبٌ في معناه من الاعتراض السابق، وهو لا يختلف عنه في التلبس بالأغلاط التصورية والاستنتاجية، وبيان ما فيه من غلط واضطراب يتبين **بالأمور التالية**:

• **الأمر الأول**: أن ذلك الاعتراض فيه غفلة عن طبيعة التكليف بالعبادات، وكونها قائمة على الابتلاء والامتحان، فلو أن الله نزل بنفسه ـ كما يقولون ـ أو أنزل بنفسه كتابًا لزال معنى الابتلاء والامتحان، وأضحى الناس كالمجبولين على التعبد، فلا يقع بينهم التفاضل، ولا يتحقق منهم التميز في أفعالهم القائمة على حرية القصد والإرادة، وهذا يتنافى مع تكريم الله لجنس الإنسان بالتكليف، وإعلاء مكانته في الآخرة بالثواب الجزيل على الطاعة.

• **الأمر الثاني**: أن إقناع الناس بالعبادات والالتزام بالأخلاق والقيم يتطلب جهدًا كبيرًا وتعليمًا مضنيًا، فلا بد للناس من معلم يشرح لهم ما يطلب منهم، ويبين لهم ما يشكل عليهم، ويجيب على ما يطرأ عليهم من أسئلة

ونوازل، ولا بد من قدوة عملية تتمثل أحكام الدين وتحوله إلى واقع عملي يرونه بأعينهم، ويعيشونه بمشاعرهم، وهذه المعاني لا تتحقق إلا بوجود النبي بين الناس.

• **الأمر الثالث**: أن نظام الكون كله قائم على الأسباب، فكل أحداث الكون كبيرها وصغيرها، جليلها وحقيرها مرتبطة بالأسباب، ومتعلقة بها، وجعلُ الله لتلك الأسباب لا يعني أنه عاجز عن تدبير الكون بنفسه، ولكن الحكمة البالغة تقتضي ذلك.

والنبوة لا تختلف عن أحداث الكون من جهة ارتباطها بالأسباب، فالله ـ تعالى ـ جعل النبي سببًا في إيصال ما يريده إلى الناس، كما أنه جعل حرارة الشمس سببًا في إحداث السحاب ونزول المطر، والجاذبية سببًا في حفظ نظام الأرض.

• **الأمر الرابع**: أن هذا الاعتراض قائم في الحقيقة على مغالطة منطقية تسمى «معيارية الذات»، وهي في الحقيقة نابعة من تكبر واعتداد بالنفس وتضخيم لها أكثر مما يمكن أن تصل إليه، فإن المعترض حدد في ذهنه طريقة معينة لمنهجية إيصال الله ما يريده إلى الناس، ثم طفق يحاكم أفعال الله إليها، فلما وجدها غير منسجمة معها أخذ يحكم على أفعال الله وتدبيره للكون بأنها خارجة عن الحكمة والعقل.

والبحث في الحكمة الإلٰهية وأسرار أفعاله من أصعب الأمور وأعقدها على العقل الإنساني، فإنه عاجز قاصر لا يمكنه أبدًا أن يحيط بأسرار الكون الذي يعيش فيه، فكيف يمكنه أن يحيط بحكم الله في خلقه وأسرار تدبيره؟!!

ولكن المعترض يتعامى عن هذا المعنى، وتراه يحدد أولا معنى للحكمة في ذهنه بناء على ما لديه من تصورات وإدراكات، ثم يحاكم أفعال الله إليها.

• **الأمر الخامس**: أن المعترض على النبوة ينطلق من النظر في أفعال الله وتدبيره للكون من منظور القياس على أفعال ملوك الدنيا، ومع ذلك فنحن لا نسلم بأن الملك إذا كانت لديه رسالة مهمة إلى شعبه لا يوصلها إلا بنفسه في كل الأحوال، فهذا تعميم متعسف لا يسنده دليل، ولا يقوم على استقراء تام، ولا تقتضيه الضرورة العقلية، فإنه يمكن أن يعطيها لأحد المقربين منه إذا كان يثق فيه، وفي قوة عقله، ورجاحة بصيرته، ولا يعمد الملك إلى تبليغ الرسالة بنفسه

إلا إذا كان لا يثق فيمن حوله من الوزراء والحاشية، ولو قمنا باستقراء التاريخ الإنساني ربما نجد أمثلة عديدة تدل على ذلك.

والمقصود أن قول المعترض: إن كل رسالة مهمة عند الملك لا يوصلها إلا بنفسه، قول غير صحيح، وليس عليه دليل ألبتة.

الاعتراض السادس: لماذا تعتمد النبوة على الطرق الخفية؟!

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن إيصال الله للوحي لا يكون في العادة بطريقة واضحة للناس، وإنما يكون بطريقة خفية سريعة، فالوحي عند علماء الإسلام هو الإخبار في سرعة وخفاء، فلماذا لا يجعل الله إيصال ما يريده إلى النبي بطريقة واضحة وظاهرة للناس، كأن يرسل جبريل في صورته الحقيقية، ويبلغ الرسول بصوت واضح ما يريده الله؟!

ونحن لا ننكر أن نزول الوحي على قلب النبي ﷺ ليس مشاهدًا في ذاته، وإنما الذي كان يشاهده الصحابة آثار ذلك النزول على جسده الشريف، ولكن ذلك ليس قادحًا في النبوة ألبتة؛ لأن هناك فرقًا بين طريق وصول الوحي إلى النبي، وبين دليلنا على صحة ذاك الوحي وصدقه.

فطريقة وصول الوحي إلى النبي غيب بالنسبة لنا، وهذا الغيب لا يختلف في طبيعته عن أنواع الغيوب الأخرى التي نؤمن بها، فإن المؤمنين وغيرهم من أتباع المذاهب المادية يؤمنون بغيوب كثيرة لا يعرفون حقيقتها، ولا طريقة حصولها في الواقع، وبعضها بعيد كل البعد عن الإدراك الحسي المباشر، وهي أبعد عن التصور من حادثة الوحي ذاته.

وأما برهان النبوة فهو يقوم على المعطيات الوجودية العقلية التي يمكن الاعتماد عليها في التحقق من صدق النبي كما سبق بيانه في أدلة نبوة النبي ﷺ فهي لم تكن خفية، بل كانت ظاهرة ومتنوعة بشكل كبير جدًّا.

والمطلوب في الإيمان بالأمور الغيبية التصديق بصحتها، ولا يتوقف ذلك على العلم بحقيقتها، أو بطريق حصولها.

ولكن الناقدين للنبوة وقعوا في خلط فظيع بين طريقة حصول النبوة للنبي، وبين برهانها الذي يوجب التصديق بها، فتوهموا أن الإيمان بالنبوة لا يمكن إلا مع العلم الحسي المباشر بطريقة حصولها، وهذا توهم منافٍ للمنهجية العلمية

العقلية، فإن عدم العلم بطريق حصول الشيء لا يستلزم بالضرورة الحكم عليه بعدم الصحة، فهناك أمور وجودية كثيرة يؤمن العقلاء بصحتها، وتحققها؛ لثبوت الأدلة والبراهين الدالة على ذلك، مع أنهم لا يعلمون شيئًا عن طريقة حصولها في الواقع.

فالقول: بأن عدم علمنا الحسي بطريقة وصول الوحي إلى النبي يقدح في النبوة، قول باطل خارج عن النسق العلمي القائم على الاستدلال العقلي.

الاعتراض السابع: لماذا لا تكون النبوة مشتركة بين عدد من الرجال؟!

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أنه إذا كانت النبوة أمرًا عظيمًا وخطيرًا، فإن العقل يقتضي أن تكون مشتركة بين عدد من الرجال، والحكمة تقتضي أن يكلف عدد من الرجال بإيصالها؛ لأنه أدعى إلى حفظها وقبولها عند الناس.

وهذا الاعتراض مبني على مقدمات باطلة لا تؤدي إلا إلى الضعف والبطلان، فإن المعترض به ينطلق من أن القوة في بيان الحقائق مبنية على كثرة العدد في الأشخاص، وهذه مقدمة باطلة لا برهان عليها، فالقوة في بيان الحق ترتكز بشكل أساس على قوة البرهان والدليل، فمتى ما كان البرهان على الحق قويًا، فإن دلالته هي المقدمة، حتى ولو كان ذلك مع قلة عدد الداعين إليه.

فلو تعارض قولان أحدهما يقول به رجال كثيرون بغير حجة، أو بحجة ضعيفة، والآخر يقول به رجل واحد، ومعه الحجة الأقوى، فإن القول الثاني هو المقدم حتمًا بلا تردد.

ومخاطبة الله لعباده في النبوة قائمة على قوة البرهان ويقينية الحجة، وليست قائمة على كثرة العدد، ولذلك فإن تعدد الأشخاص الذين يحملون النبوة في آن واحد ليس لازمًا في قوانين العقل والحكمة.

فإن قيل: يشكل على ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَٰبَ ٱلْقَرْيَةِ إِذْ جَآءَهَا ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿١٣﴾ إِذْ أَرْسَلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوٓا۟ إِنَّآ إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ ﴿١٤﴾﴾ [يس: ١٣ ـ ١٤].

قيل: إن ذلك ليس مشكلًا، لأمور:

• **الأمر الأول**: فلأننا لم نقل إنه يمتنع التعدد في إرسال الرسل، وإنما قلنا: إن ذلك ليس لازمًا، وعدم اللزوم لا يقتضي الحكم بالامتناع، فقد يقع

التعدد لاعتبارات ظرفية تقتضيها أحوال خاصة، ولكن ذلك لا يعني أن النبوة لا تثبت إلا بالعدد من الرجال.

ومع أن هذا الأمر كافٍ في الجواب على ذلك الإشكال، إلا أننا سنزيد أمورًا أخرى زيادة في الإيضاح.

• **الأمر الثاني**: أنه قيل في تفسير تلك الآية: أن أولئك الرسل كانوا رسل عيسى ﷺ إلى مدينة أنطاكية، وليسوا رسلا من عند الله، وهذا قول قتادة السدوسي وغيره[(1)].

• **الأمر الثالث**: أنه ليس في الآية أنهم أرسلوا في وقت واحد، فقد يكون إرسالهم في أوقات متعاقبة، فالآية تدل على تعاقب الرسل، وليس على تشارك الرسل في آن واحد.

الاعتراض الثامن: لماذا توقفت النبوة؟!

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أنه إذا كانت النبوة مهمة بدرجة عالية، والناس في غاية الاحتياج إليها، بل لا صلاح لهم ولا سعادة ولا استقامة إلا بها، فلماذا توقفت منذ أكثر من أربعة عشر قرنًا؟! فهل يليق في الحكمة الإلٰهية أن يعطي الله الحقيقة العظمى لرجل في الصحراء قبل زمن طويل جدًّا، ثم يكلف الناس كلهم في كل الأماكن والأوقات إلى يوم القيامة باتباعه؟!!

وهذا الاعتراض غير صحيح، والكشف عما فيه من غلط يتحصل بالأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أن العبرة في التصديق بالنبوة والتسليم بها ليس في وقتها، ولا في مكانها، ولا في شخص النبي الذي يحملها، وإنما العبرة في ذلك كله بالبرهان الدال على صدقها، فمتى ما وجد البرهان الصادق اليقيني الدال على صدق النبوة؛ فإنه يجب الأخذ به من غير التفات إلى زمنه ومكانه وحال الشخص الذي يحمله.

فالبراهين العقلية لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وإنما تبقى دائمًا وأبدًا، فليس للبراهين العقلية وقت تشيخ فيه، وتنتهي به دلالتها، وليس لها مكان تتحقق

---

(1) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٦/ ٥٦٩).

فيه دلالتها ومكان آخر تفقدها فيه، وإنما هي مطردة مستقيمة في دلالتها في كل زمان ومكان.

ولكن المعترض غفل عن هذه الحقيقة الوجودية الاستدلالية، فبنى اعتراضه على أن الأدلة العقلية ليست متصفة بصفة الاطراد، وأنه يمكن أن يكون هناك دليل عقلي قطعي في ثبوته ودلالته في زمان ومكان، ولا يكون كذلك في زمان ومكان آخر.

وهذا التصور لا دليل عليه، بل هو منافٍ لما هو معروف من قوانين العقل الأولى، وما هو مشهود من القوانين الكونية.

فإن قيل: إذا كانت أدلة النبوة متصفة بالاطراد وتجاوز الزمن، فلماذا لم يكتفِ بأول نبي فقط؟ ولـمَ تكرر إرسال الرسل إذن، أليست أدلة أول نبي كافية في إقامة الحجة؟!

قيل: هذا الاعتراض غير صحيح؛ لأن انحرافات الناس ليست على نوع واحد، وما يحتاجون من التشريعات التفصيلية ليست متفقة على نسق، ولهذا تنوعت الشرائع والعبادات بين الرسل، فلم يكن ما جاءوا به من العبادات العملية متحدًا.

ثم إن طبائع الناس مختلفة، يحتاجون من يعايشهم، ويؤثر فيهم بتعاملاته وأخلاقه، فلا يكفي أن يُقتصر على نبي واحد فقط.

وأما توقف النبوة بعد نبوة النبي ﷺ فله ميزة ليست موجودة في النبوات السابقة، وهو ما سيذكر في الأمور التالية.

• **الأمر الثاني**: أن أدلة نبوة النبي ﷺ لم تكن ذات طبيعة زمنية خاصة، بحيث إن دلالتها تنتهي أو تضعف بعد زمن حصولها، وإنما كانت ذات طبيعة شمولية عابرة للأزمان والأماكن، وباقية ما بقي البشر، فإن برهان صدق النبي ﷺ الأعظم وآيته الكبرى القرآن الكريم، وهو عبارة عن كلام معجز خارج عن مقدور الإنس والجن، وكل الناس يتكلمون، وسيبقون كذلك إلى قيام الساعة.

وقد أشار النبي ﷺ إلى هذه القضية المنهجية في الدلالة على نبوته، فقال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**ما من الأنبياء نبي إلا أعطي ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيت وحيًا أوحاه الله إليّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعًا يوم**

القيامة»[1]، فأدلة نبوة النبي ﷺ باقية، وبقاؤها يستلزم بقاء نبوته بالضرورة.

• **الأمر الثالث**: فضلًا عن أن طبيعة أدلة نبوة النبي ﷺ باقية عابرة للأزمان والأماكن، فإن الله ـ تعالى ـ حفظ وحيه الذي أنزله على نبيه بأنواع متعددة من الحفظ: فقد حفظ القرآن الكريم من الضياع، والتحريف، والتبديل، والتغيير، والزيادة، والنقص، بل أضحى لفظه منقولا إلى الأمة بالتواتر اللفظي القطعي الذي لا يقبل التشكيك ولا الارتياب؟

وحفظ سيرة النبي ﷺ فنقلت إلينا أخلاقه، وأفعاله، وتصرفاته، ونعوته، ومجمل سيرته، حتى كأنه يعيش بيننا، ونراه يسير في طرقاتنا، وحفظ شرائع دين الإسلام، وقيض لحفظ نصوصه وبحث مسائله علماء أفذاذًا، فقاموا بجمعها، وتنسيقها، وترتيبها، ورصد أدلتها وبراهينها.

فهذه الأنواع من الحفظ وغيرها جعلت آثار نبوة النبي ﷺ ومعالمها وبراهينها باقية إلى وقتنا هذا، وستبقى إلى أوقات متطاولة، فكأن النبي ﷺ بأخلاقه، وسيرته، ودعوته، وبراهين صدقه يعيش معنا.

فالقول: بأن ختم النبوة قبل أربعة عشر قرنًا يقدح في ثبوتها وكمالها، قول خارج عن مناهج الاستدلال الصحيحة، ومنحرف عن مسالك التفكير المستقيم.

الاعتراض التاسع: لماذا تركزت النبوة في بقعة ضيقة من الأرض؟!

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أنه إذا كانت النبوة أمرًا ضروريًا لحياة الناس لا يمكنهم الاستغناء عنه، وأنه لا صلاح للناس، ولا فلاح إلا بوجودها، وأن وجودها هو مقتضى رحمة الله وكرمه؛ فإن ذلك يلزم منه أن تكون النبوة عامة لكل الناس، وشاملة لكل الأمم، ولكن حال النبوة ليس كذلك، فهي متركزة بشكل أساسي في منطقة حوض البحر المتوسط، ولم نسمع بالنبوة في بلاد الصين والهند وغيرها من البلدان الخارجة عن تلك البقعة، فالمؤرخون الصينيون وغيرهم كتبوا عن كل ما يتعلق ببلدانهم، ولم يذكر أحد منهم خبرًا عن وجود الأنبياء فيهم.

وهذا يدل على خطإ ما جاء في القرآن من أن كل أمة جاءها نذير، وأن

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٤٩٨١)، ومسلم، رقم (٢٣٩).

كل أمة بعث الله إليها رسولًا، فالتاريخ القديم يثبت خطأ هذا التعميم الوارد في القرآن.

وانحصار النبوة في منطقة حوض المتوسط يدل على أن النبوة من صنع الإنسان، وأنها من اختراع البشر في الزمن القديم، ثم انتشرت فيما بينهم في بقعة ضيقة عن طريق التقليد والمحاكاة.

وهذا الاعتراض غير صحيح، وهو مبني على مقدمات خاطئة لا يسندها دليل، وبيان ما فيه من غلط يتبين بالأمرين التاليين:

• **الأمر الأول**: أن هذا الاعتراض مبني على الخلط بين العلم بالعدم وبين عدم العلم، فحين وجد بعض الناقدين أن التاريخ القديم لا يتضمن معلومات عن النبوة والأنبياء في بعض البلدان، جعل ذلك دليلًا على عدم وجود النبوة من حيث الأصل، وهذا مسلك استدلالي خاطئ، متنافٍ مع طريق الاستدلال الصحيح، فإن غاية ما يدل عليه ذلك الدليل هو عدم العلم بوجود النبوة، ولكن عدم العلم ليس دليلًا على العدم، فمن لم يكن يعلم بوجود الأنبياء في الأمم القديمة، فهذا ليس علمًا منه بعدم وجودهم.

ومما يزيد من وضوح هذا المعنى وقوته أن التاريخ القديم للأمم لم يحفظ كله، ووسائل التوثيق المتعلقة به ضعيفة جدًّا، فجميع تاريخ الأمم السابقة يتصف بالفقر الشديد في المعلومات التاريخية المتعلقة به[1].

ثم إن المؤرخين إنما يتركز نظرهم على الأحداث العظيمة، والشخصيات الشهيرة التي كان لها تأثير ظاهر في الشعوب، كالملوك والأمراء والعظماء، والأنبياء قد لا يكونون كذلك، فقد لا يتبع النبي إلا رجل أو رجلان، وقد لا يتبعه أحد، وقد يكونون مضطهدين من الملوك وغيرهم؛ فلا يكون لهم شأن كبير مؤثر في مجتمعاتهم.

• **الأمر الثاني**: أنا لا نسلم بأن النبوة لم يكن لها وجود عند الأمم السابقة، فنحن المسلمين لدينا مصدر موثوق لا شك فيه، وهو خبر الله ـ تعالى ـ في القرآن، وخبر نبيه ﷺ في السُّنَّة، فقد قامت الأدلة والبراهين الكثيرة على صدق ذلك الخبر، وقد أخبرنا الله أنه ما من أمة إلا وقد جاءها نذير كما في

---

(١) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (١/ ١٧٧، ١٨٦، ١٨٨).

قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ۚ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴿٢٤﴾﴾ [فاطر: ٢٤]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦].

وإذا اعتبرنا قوانين الاستدلال الصحيحة، فإنه لا يصح ألبتة ترك الخبر الصحيح، أو التشكيك فيه لمجرد عدم ذكر المؤرخين القدماء للنبوة في أقوامهم، فالمسلم لديه علم يقيني بصحة الخبر الذي جاء في النصوص الشرعية، وعنده أدلة عقلية يقينية متضافرة على صدقه، وليس لديه في المقابل إلا أبحاث قائمة على معلومات ناقصة لم تصل إلى إثبات عدم وجود النبوة، وإنما غاية ما وصلت إليه عدم العلم بالوجود، فتعارض عنده علم إثباتي يقيني، وعلم لم يثبت إلا الجهل بالوقوع، فالعقل يوجب عليه تقديم العلم الإثباتي بلا تردد ولا تشكك.

ثم إن الباحث إذا قام بالتنقيب في تاريخ الأمم القديمة فإنه لا يعدم أن يجد إشارات تدل دلالة لا بأس بها على وجود أصل النبوة وفكرتها الأساسية، وهي الاتصال بين السماء والأرض، أو مخاطبة الله لمن في الأرض.

فمع أن عددًا من الدارسين ذهب إلى أن كونفوشيوس الذي ظهر في القرن السادس قبل الميلاد في بلاد الصين لم يكن نبيًّا، إلا أنهم ذكروا إشارات من كلامه تدل على وجود خبر النبوة في زمانه، فقد ذكر بعض الدارسين أن استقراء كتبه يدل على أنه كان يحس بأن السماء قد استودعته رسالة إبراء العالم الصيني من أوجاعه، وأن من في السماء لن يخذله، وأنه يأمل بمن في السماء أن يعينه ويساعده[1].

والمقصود بالسماء لدى كونفوشيوس قوة كونية معنوية مبهمة[2]، ولاحظ بعض الدارسين أن الفكر الصيني كانت تشيع فيه فطرة أن الملك ابن السماء، وأن حكم الإقطاعيين مستمد من السماء[3].

وهذه الإشارات ليست صريحة في إثبات النبوة كما عند أتباع الأديان المنزلة الكبرى، ولكنها تتضمن إشارات لا بأس بها في الدلالة على وجودها، أو وجود خبرها عندهم.

---

(١) انظر: الحكمة الصينية، فؤاد محمد شبل (١/ ٦٨، ٧٧).
(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٧٧).
(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٧٨).

وكذلك نجد في الفكر اليوناني إشارات متعددة يمكن أن تكون دالة على وجود معنى النبوة وخبرها عندهم، فقد كان رواد الفكر الإغريقي قبل الميلاد يعتقدون أن الكهنة في المعابد وزراء الإله الذي يخدمونه، وأنه يحميهم ويعينهم[١].

ونقل عدد من الباحثين عن سقراط أنه كان يدعي النبوة، وأن الإله قد أرسله لهداية أبناء مدينته وإنقاذهم، والكشف لهم عن الفضيلة الكامنة في نفوسهم[٢]، وتوصل بعض الدارسين إلى أن اليونان كانوا يقرون بفكرة الوحي والإلهام اللذين تفيض بهما الآلهة على بعض المصطفين من البشر[٣]، وبعد أن درس بعض الباحثين الإلياذة توصل إلى أنها تدل على: «أن هناك أناسًا تصطفيهم بعض الآلهة وتحادثهم وترعاهم مما يحدث»[٤].

فهذه الأخبار المنقولة عن الفكر الإغريقي ليست صريحة في الدلالة على وجود النبوة بالمعنى المعروف عند أهل الأديان المنزلة، ولكنها تتضمن إشارات لا بأس بها في الدلالة على وجود فكرة النبوة عندهم أو خبرها[٥].

وأما بلاد الهند، فإن النبوة فيهم أظهر من بلاد الصين والإغريق، فكتب الهندوس المقدسة تنص على بعثة أربعة وعشرين نبيًّا، ظهر منهم الجميع إلا الرابع والعشرين، وهم ينتظرون ظهوره، وقد سموا أولئك الأنبياء وحددوا وظيفة كل نبي[٦].

وهذه الإشارات لا تقل أهمية في دلالتها على إثبات النبوة، وانتشار خبرها عن دلالة عدم ذكر المؤرخين للنبوة بالمعنى المعروف عن أهل الأديان، فلماذا يعتمد على تلك الدلالات ولا يعتبر ما هو مثلها؟!!

---

(١) انظر: موجز تاريخ الأديان، فيلسيان شالي (٢٠٧).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (١/ ١٤٥).

(٣) انظر: الفكر الديني عند اليونان، عصمت نصار (٩٧).

(٤) فكرة الألوهية عند أفلاطون، مصطفى النشار (٢٩).

(٥) انظر حوارا مطولا حول هذا الموضوع: سر ارتباط ظاهرة النبوة ببقعة جغرافية ضيقة، منتدى أهل التوحيد:
http://www.eltwhed.com/vb/showthread.php?638-%D3%D1-%C7%D1%CA%C8%C7%D8-%D9%C7%E5%D1%E5-%C7%E1%E4%C8%E6%E5-%C8%C8%DE%DA%E5-%CC%DB%D1%C7%DD%ED%E5-%D6%ED%DE%E5

(٦) انظر في أسماء أولئك الأنبياء ووظائفهم والنصوص الدالة على وجودهم: دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، محمد ضياء الأعظمي (٧١٢ ـ ٧٤٦).

إننا إذا تأملنا ما يعتمد عليه المعترضون لا نجده علمًا حقيقيًا مبنيًا على معلومات متوافرة، وإنما غاية ما لديهم معلومات ناقصة تفيد عدم العلم بوجود النبوة، وهذا القدر ليس بأعلى من تلك الإشارات الدالة على وجود خبر النبوة عند تلك الأمم.

الاعتراض العاشر: القدح في مصدر النبوة «أنسنة النبوة»:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على الادعاء بأن مصدر النبوة راجع إلى الإنسان ذاته، وإنكار أن تكون نازلة من عند الله ـ تعالى ـ فالنبوة في زعمهم ليست إعلامًا من الله ـ تعالى ـ لمن يختاره ويصطفيه من خلقه، وإنما هي معانٍ وأفكار ناشئة من داخل النبي ذاته، ونابعة من كيانه الخاص، وتجربته النفسية الخاصة.

فالنبوة ليست حقيقة خارجية ينزلها الله إلى الأرض على أحد من رسله، وإنما هي حقيقة أرضية نابعة من الأرض، وخاضعة للمتغيرات الأرضية.

وقد تبنى هذه الرؤية أطياف مختلفة، ويكاد يجمع الناقدون للأديان من أتباع التيار الإلحادي، والتيار الربوبي على تفسير ظاهرة الوحي بها.

فقد أرجع اسبينوزا النبوة إلى الخيال الإنساني، وصرح بأنها معتمدة اعتمادًا كليًا عليه، بل هو العامل الأكثر تأثيرًا فيها[١]، ويقرر بأن النبي لا يتلقى شيئًا محدد المعنى والمعالم من الله، ويفسر الوحي بأنه عبارة عما يفيض به خيال النبي، وهو عنده يختلف باختلاف مزاج كل نبي وخياله وآرائه التي اعتنقها من قبل[٢].

وفسر عدد من علماء مدرسة تحليل اللاشعور النفسية النبوة والوحي: بأنهما عبارة عن حالة نفسية مرضية تمر بالنبي، فينتج عنها المضامين التي يدعي فيها أنها وحي منزل عليه من الله[٣].

وفسر الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام النبوة بتفسيرات مقاربة للتفسيرات

---

(١) رسالة في اللاهوت والسياسة (١٤٢، ١٤٥).
(٢) انظر: المرجع السابق (١٥٠، ١٦٨).
(٣) انظر: العلم والدين في الفلسفة الحديثة، اميل بوترو (١٤٦).

السابقة، فجعلوا النبوة راجعة إلى تميز النبي في عدد من القوى: القوة القدسية، والقوة النفسية، والقوة التخيلية، فما يأتي به النبي من الوحي هو في الحقيقة صادر عن تلك القوى، وعلى ذلك فإن النبوة ليست اصطفاء من الله، وإنما يمكن أن تكون مكتسبة، والقرآن عندهم ليس كلامًا نازلًا من الله، وإنما هو معانٍ تفيض من داخل كيان النبي[1].

ومع إقرار عدد من الباحثين النصارى من المستشرقين وغيرهم بجنس النبوة والوحي إلا أنهم تتابعوا على تفسير نبوة النبي ﷺ بأنها مجرد أوهام نفسية، وأمراض عصبية كان النبي ﷺ مصابًا بها، فقد زعم المفكر الفرنسي جوستاف لوبون أن التصرفات التي تعتري الرسول أثناء نزول الوحي عليه ما هي إلا أعراض لإصابته بالصرع الذي كان ينتابه في تلك اللحظات، ويقول: «لم يكن ذوو المزاج البارد من المفكرين هم الذين ينشئون الديانات، ويقودون الناس، وإنما أولو الهوس هم الذين مثلوا هذا الدور، وهم الذين أقاموا الأديان»[2].

وادعى بعضهم أن النبي ﷺ كان يتصف بخيال خلاق استطاع من خلاله أن يأتي بالقرآن، وبالشرائع الإسلامية، ويقنع الناس بها[3].

وقد تلقف الحداثيون العرب هذه الفكرة، فطفقوا يفسرون النبوة والوحي بأنهما مجرد نتاج إنساني نابع من داخل كيان النبي، وسعوا إلى إنكار أن تكون النبوة حقيقة نازلة من الله إلى الرسول، فمنهم من يجعل الوحي عبارة عن حالة يعيشها النبي تفيض عليه من خلالها المعاني الدفينة التي كان يعيشها في حياته، فالوحي عند عبد المجيد الشرفي «حالة استثنائية يغيب فيها الوعي، وتتعطل الملكات ليبرز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي بقوة خارقة لا يقدر النبي على دفعها، ولا تتحكم فيها إرادته!»[4].

وأما محمد أركون فإنه لا يفتأ يكرر بأن هناك مفهومًا تبسيطيًّا للوحي، شائعًا ومنتشرًا في السياقات الإسلامية، ثم يظهر الحسرة والتألم على شيوع هذا

---

(١) انظر: الشفا، ابن سينا (٦٣، ٨٩، ١٧٥، ٢٤٤)، وفي الفلسفة الإسلامية، إبراهيم مدكور (١/ ٦٩ - ٧١).

(٢) حضارة العرب (١٤١).

(٣) انظر: نقد الخطاب الاستشراقي، ساسي سالم الحاج (١/ ٣٠٠).

(٤) الإسلام بين الرسالة والتاريخ (٤٠).

المفهوم التقليدي، ويذكر أنه يهدف من خلال دراساته «إلى زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزه، أقصد: زحزحة وتجاوز التصور الساذج التقليدي الذي قذفته الأنظمة اللاهوتية»(١).

ويؤكد على أن من أهدافه المحورية إضفاء الأشكلة على مفهوم الوحي؛ أي: جعل الوحي إشكالية معرفية بعد أن كان يبدو بدهيًّا في السياقات الإسلامية، ويؤكد على أن هذه الأشكلة هي الخطوة الأولى إلى تأسيس معنى جديد للوحي(٢).

ويتألم على أن الفكر الغربي توصل إلى مفهوم تاريخي للوحي أزاح به المفهوم التقليدي السطحي للوحي، وحوله إلى تربة إنسانية متأثرة بالظروف الاجتماعية المحيطة بالنبي، بينما الفكر العربي لم يتوصل إلى تلك النتيجة حتى الآن، ويذكر عن نفسه بأنه يسعى إلى أن يفسر الوحي بأنه «حدوث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان»(٣).

والوحي عند أركون لا يعدو أن يكون ظاهرة اجتماعية «تظهر فيها لغة جديدة لكي تعدل جذريًّا من نظرة الإنسان عن وضعه، وعن كينونته في العالم، وعن علاقته بالتاريخ، وعن فعاليته في إنتاج المعنى»(٤).

وإذا كان الأمر كذلك، فلا فرق إذن بين الإسلام وغيره من الأديان الوضعية، وفي التصريح بذلك يقول أركون: «تحديدنا الخاص عن الوحي يمتاز بخصيصة، وهو أنه يستوعب بوذا وكونفوشيوس والحكماء الأفارقة، وكل الأصوات الكبرى التي جسدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما، من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد»(٥).

وأما نصر حامد أبو زيد فإنه يذهب إلى أن للخيال الإنساني أثرًا بارزًا في النبوة والوحي، ويقول: «إن تفسير النبوة اعتمادًا على مفهوم الخيال معناه: أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من خلال فاعلية

---

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (٧٦).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢٨).

(٣) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد (٨٣).

(٤) المرجع السابق (٨٣).

(٥) المرجع السابق (٨٤).

المخيلة الإنسانية التي تكون في الأنبياء ـ بحكم الاصطفاء والفطرة ـ أقوى منها عند من سواهم من البشر، فإذا كانت فاعلية الخيال عند البشر العاديين لا تتبدى إلا في حالة النوم، وسكون الحواس عن الاشتغال بنقل الانطباعات من العالم الخارجي إلى الداخلي، فإن الأنبياء والشعراء والعارفين قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية المخيلة في اليقظة والنوم على السواء، وليس معنى ذلك ـ بأي معنى من المعاني ـ التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة المخيلة وفاعليتها، فالنبي يأتي دون شك على قمة الترتيب، يليه الصوفي، ثم يأتي الشاعر في نهاية الترتيب»[1].

وإثباته لذلك الأثر الخيالي يعد أحد المسوغات التي زعم من خلالها بأن القرآن يجب أن يكون منتجًا ثقافيًّا، وليس نصًّا متعاليًا على الواقع، وسالمًا من الامتزاج بتغيراتها الاجتماعية والثقافية[2].

والقدر الجامع بين كل التفسيرات السابقة إنكار المصدر الإلٰهي للوحي، والادعاء بأن النبوة عند كل الأنبياء أو بعضهم ما هي إلا منتج إنساني أرضي لا علاقة له بالله ـ تعالى ـ.

وهذا التصور للنبوة والوحي منافٍ للحقيقة القطعية، ومتناقض مع البراهين الظاهرة البيِّنة، ومتضمن لانحرافات استدلالية ومنهجية عميقة.

فالنبوة في التصور الديني/الإسلامي تقوم حقيقتها على أنها إعلام وإخبار من الله ـ تعالى ـ لأحد من خلقه عبر واسطة الملك بمعاني التشريع والدين الذي يريد الله من عباده في الأرض العمل به، والأخذ بقوانينه.

وهذا يدل على أن ظاهرة الوحي مكونة من أربعة أمور أساسية: المرسل، وهو الله ـ تعالى ـ، والواسطة في إيصال الرسالة، وهو في الأصل جبريل، ومستقبل الرسالة، وهو النبي في الأرض، ومضمون الرسالة، وهو الدين المنزل بشرائعه وأحكامه المختلفة.

فمصدر الوحي في التصور الإسلامي ومنبعه الوحيد ومنطلقه وابتداؤه من الله ـ تعالى ـ لا من أحد سواه.

---

(١) مفهوم النص (٤٩).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢٧).

وهذا المعنى صريح جدًّا في القرآن الكريم، وهو من أقوى المعاني ظهورًا في آياته، ومن أصرح النصوص القرآنية المؤكدة لهذا المعنى قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ۝٥١﴾ [الشورى: ٥١].

فهذه الآية صريحة غاية الصراحة في الدلالة على أن الله هو مصدر الوحي، وأنه هو الذي يحدد طريقته وطبيعته، وأن الأنبياء من البشر ليسوا إلا متلقين للوحي فقط.

وإذا كانت حقيقة الأمر كذلك، فإن الوحي في التصور الإسلامي واقعة مستقلة عن داخل النبي، وعن مشاعره وعواطفه، والنبي ليس هو المنتج للوحي، وليس له أي أثر في إحداثه وتحديد طبيعته، وإنما هو مستقبل له من عند الله ـ تعالى ـ فقط، وتنحصر وظيفته في حفظ الوحي وفي تبليغه إلى الناس كما أمره الله على أكمل وجه وأتمّه.

وهذا يعني بالضرورة أن النبوة ليست صفة مكتسبة يمكن للنبي أن يكتسبها باجتهاده أو ذكائه أو ببلاغته، وإنما هي اختيار واصطفاء من الله ـ تعالى ـ لواحد من خلقه.

وهذه الحقائق المتعلقة بالوحي لم تكن خافية على علماء الإسلام المتقدمين، فقد تحدثوا عن حقيقة الوحي، وتناولوها بالبحث والنقاش من جهات عديدة، وأقاموا البراهين العقلية والوجودية على أن الوحي ليس ناشئًا من داخل النبي، وليس نابعًا من كيانه الخاص به، وليس تابعًا لرغباته وميوله، وإنما هو حقيقة نازلة إليه من الله ـ تعالى ـ.

ومن أهم الأدلة الدالة على ذلك:

* **الدليل الأول**: أن القرآن تضمن معارف وعلومًا يستحيل أن يتحصل عليها أي شخص بقوة عقله، أو حدة ذكائه، ويستحيل أن يتكوّن نتيجة حالة نفسية يعيشها النبي، فقد اشتمل القرآن على أخبار تفصيلية عن الأمم، والجماعات، والأنبياء، والأحداث التاريخية السابقة على زمانه بمدة زمنية بعيدة في أغوار التاريخ، ولم يعاصر النبي ﷺ تلك الأحداث، ولم يتعلمها في حياته.

ومن تلك المعارف: بعض الأرقام الحسابية، وبعض الأعداد الدقيقة، كما

جاء في قصة نوح: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ ٱلطُّوفَانُ وَهُمْ ظَٰلِمُونَ ﴿١٤﴾﴾ [العنكبوت: ١٤]، وجاء في قصة أصحاب الكهف: ﴿وَلَبِثُوا۟ فِى كَهْفِهِمْ ثَلَٰثَ مِا۟ئَةٍ سِنِينَ وَٱزْدَادُوا۟ تِسْعًا ﴿٢٥﴾﴾ [الكهف: ٢٥]، وكذلك تضمن القرآن أسماء تفصيلية للرجال، والأمم، والقرى والقبائل[١].

وكل هذه الأمور لا يمكن الوصول إليها عن طريق قوة الذكاء، ولا سعة المخيلة، ولا عن طريق التجربة الحياتية اليومية.

وقد أحسن محمد عبد الله دراز في تعليقه على الموقف الذي يفسر الوحي بالمصدر النفسي، حيث يقول: «وهذا الرأي هو الذي يروجه الملحدون اليوم باسم «الوحي النفسي»، زاعمين أنهم بهذه التسمية قد جاءوا برأي علمي جديد، وما هو بجديد، وإنما هو الرأي الجاهلي القديم، لا يختلف عنه في جملته ولا تفصيله، فقد صوروا النبي ﷺ رجلًا ذا خيال واسع وإحساس عميق، فهو إذا شاعر، ثم زادوا فجعلوا وجدانه يطغى كثيرًا على حواسه حتى يخيّل إليه أنه يرى ويسمع شخصًا يكلمه، وما ذاك الذي يراه ويسمعه إلا صورة أخيلته ووجداناته، فهو إذا مجنون، أو أضغاث أحلام، على أنهم لم يطيقوا الثبات طويلًا على هذه التعليلات، فقد اضطروا أن يهجروا كلمة الوحي النفسي حينما بدا لهم في القرآن جانب الأخبار الماضية والمستقبلية!»[٢].

* **الدليل الثاني**: من الأمور الظاهرة في القرآن اختفاء شخصية النبي ﷺ فيه، ففي أكثر الأوقات لا يذكر شيئًا عن نفسه، ويتجرد تمامًا من الإشارة إليها، وعندما يورد شيئًا عن ذاته، فإنما يذكره لكي يحكم على نفسه، أو يضبط سلوكه، أو يسيطر عليه، وفيما يتعلق بأفراحه وأحزانه، فإننا نعلم كم كان حزنه لوفاة أبنائه، وأصدقائه، وأصحابه، حتى أُطْلِق عام الحزن على السنة التي مات فيها عمه وزوجته، وفقد بفقدهما العون المعنوي الذي كان يسانده، ومع ذلك كله لا نجد في القرآن أي صدى لهذه الأحداث الأليمة[٣] وهي من أشد ما يؤثر في النفوس البشرية.

---

(١) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٣٩ ـ ٤٥)، ومباحث في علوم القرآن، مناع القطان (٤٣).

(٢) النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٨٤).

(٣) انظر: مدخل إلى القرآن الكريم، محمد عبد الله دراز (١٨١).

فلو كان القرآن/الوحي يتأثر بحالة النبي ﷺ النفسية أو العقلية، أو كان لحدة ذكائه، أو لطبيعة حياته اليومية، أو لقوة مخيلته أثر فيما جاء به من الوحي؛ لظهر ذلك جليًّا في القرآن، وخاصة في مثل تلك الأحوال الاستثنائية، فعدم وجود مثل تلك الآثار دليل على أن مشاعر النبي ﷺ ودواخله ليست مصدرًا للوحي، وليس لها أثر فيه، وإنما هو حقيقة نازلة عليه من الله في السماء.

* **الدليل الثالث**: أن نبوة النبي ﷺ ليست منحصرة في القرآن فقط، وإنما هي حالة مركبة من تشريعات، ومعجزات كونية وحسية، وأحوال أخلاقية ونفسية مختلفة، واجتماع كل هذه الأمور يستحيل أن يكون حاصلًا بسبب قوة المخيلة، أو حدة الذكاء، أو عن طريق التجربة الإنسانية.

فمن المعلوم أن النبي ﷺ في أثناء نبوته جاء بمعجزات كونية كثيرة، كانشقاق القمر، وخروج الماء من بين أصابعه، وتكثير الطعام، وشفاء بعض الأمراض، وغيرها من الأحوال الخارجة عن المعهود البشري.

والإتيان بمثل هذه الأمور يستحيل أن يكون ناتجًا عن التجربة الحياتية، أو عن قوة المخيلة، أو حدة الذكاء، وفي الكشف عن هذا المعنى يقول ابن تيمية في معرض نقده لموقف الفلاسفة الذين أرجعوا النبوة إلى قوى النفس: «إثبات قوى النفوس لا يوجب مثل هذه الآثار ـ المعجزات الحسية ـ ولا ريب أن المعجزات المعلومة عند المسلمين واليهود والنصارى مما اتفق الناس على أن قوى النفوس لا تقتضيها، والفلاسفة يسلمون ذلك»[1].

* **الدليل الرابع**: أن الدارس لنبوة النبي ﷺ يجد أنها أحيطت بأمور وأحداث قبل النبوة وأثناءها تدل دلالة ظاهرة على أن الوحي الذي نزل إليه لم يكن مصدره نفس النبي ﷺ ولا مشاعره، ولا عقله، ولا تجربته، وإنما هو حقيقة مستقلة عن ذاته، نازلة إليه من الله في السماء.

فقبل مولده ﷺ حدثت واقعة الفيل، التي حمى الله بها الكعبة، وأظهر بها شرف بيته المعظم، وحديث أهل الكتاب المكثف عن خروج نبي في ذلك الزمان، «وكذلك ما حصل من الحوادث حين مولده ﷺ، وكذلك إخبار الكهان بأموره، وما صارت الجن تخبرهم به من نبوته، أمور خارجة عن قدرته، وعلمه،

---

(١) الصفدية (١/ ١٦٣).

وإرادته، وكذلك ما أخبر به أهل الكتاب، وما وجد مكتوبًا عند أهل الكتاب من إخبار الأنبياء المتقدمين بنبوته ورسالته، وأمر الناس باتباعه، أمور خارجة عن قدرته، وعلمه، وإرادته»[1].

فهذه الحوادث تدل على أن النبوة التي نزلت على النبي ﷺ لم تكن راجعة إلى تجربته الحياتية، ولا إلى قوة مخيلته، وإنما هي اصطفاء، واختيار إلهي، وإعداد وترتيب رباني، ولهذا تهيأت لها كل الظروف والأحوال المناسبة.

* **الدليل الخامس**: أن الوحي الذي كان ينزل على النبي ﷺ لم يكن خاضعًا لإرادته، ولا لاختياره، ولا لرغبته، فلم يكن توقيت نزول الوحي، أو تحديد مكانه وحالته خاضعًا لإرادة النبي ﷺ ولم يكن ملبيًّا لمطالبه وحاجاته في وقت الاحتياج، فقد ابتلي في عرض زوجته، وهو من أعظم البلاء الذي يمكن أن يصاب به الإنسان، وكذلك سئل أسئلة فلم يعرف جوابها، وكذلك مرت به وقائع لم يعرف فيها الحكم، ومع ذلك لم ينزل عليه الوحي إلا متأخرًا، فلو كان الوحي خاضعًا لقوة مخيلة النبي، أو لتجربته الشخصية، أو لحدة ذكائه، أو لرغبته؛ لبادر النبي ﷺ إلى الدفاع عن زوجته مباشرة، أو لأجاب على تلك الأسئلة مباشرة دفعًا للحرج عن نفسه.

وفي بعض الأحوال يأتي الوحي في لحظات تدل حاله على أنه لم يكن مستعدًّا له، ولا منتظرًا له، ولا طالبًا له[2].

وكل هذه الشواهد تدل على أن النبي ﷺ ليس له تأثير في الوحي، لا من جهة مشاعره ولا عواطفه، وإنما هو متلقٍ له، ومبلغ له عن الله فقط.

* **الدليل السادس**: أنه لو كان الذي جاء به النبي ﷺ نتيجة مرض نفسي أو عصبي، أو كان نابعًا من عواطفه الخاصة به، فلماذا أقر أعداؤه له في آخر الأمر؟! ولماذا اتبعوه وهم يعلمون بحاله وبكل تفاصيل حياته؟!!

ولا يصح أن يقال: إن اتباعهم له كان خوفًا من السيف والقتل، فإن كثيرًا منهم أسلم قبل انتصار النبي ﷺ على أهل مكة، وكان كثير منهم يمكنه الهرب إلى بلدان أخرى، أو يمكنه الرجوع عن الإسلام بعد موت النبي ﷺ ولكن أهل

---

(١) الصفدية، ابن تيمية (١/ ٢١٩).

(٢) انظر: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، عبد الرحمٰن الزنيدي (١٥٠).

مكة والطائف، وهم أعلم الناس بحال النبي ﷺ لم يقع ذلك منهم، ومن ارتد من العرب لم يرتد لأنه يتهم النبي فيما جاء به ويكذبه، وإنما ارتدوا عصبية وقبلية كما هو معلوم.

فهذه البراهين وغيرها تدل دلالة قاطعة على أن النبوة التي جاء بها النبي ﷺ والوحي الذي نزل عليه لا يمكن أن يكون نابعًا من داخله، أو ناشئًا من تجربته الخاصة، وإنما هو حقيقة نازلة عليه من عند الله ـ تعالى ـ.

وبهذه البراهين تبطل الدعوى التي تضمنها ذلك الاعتراض، وينكشف ما فيه من خلل، واضطراب، وفساد معرفي واستدلالي.

المقام الثاني

الاعتراض على أدلة النبوة

كما اجتهد الناقدون للنبوة في إثارة الاعتراضات والشكوك على أصل النبوة وكمالها، فإنهم بذلوا الجهد نفسه في إثارة الاعتراضات والشكوك على الأدلة التي يستدل بها المؤمنون على صدق النبوة.

وقد اهتم الناقدون للنبوة بهذا الأمر اهتمامًا كبيرًا، وخصوه بكلام طويل مفصل، سعوا فيه إلى محاولة القدح في جميع أدلة النبوة بكل الطرق، وشارك في إثارة تلك الشكوك عدد كبير من كبار الفلاسفة المؤثرين في الفكر الغربي الحديث، فمن أول من قام بالتشكيك في النبوة وأدلتها: اسبينوزا، ثم جاء بعده ديفيد هيوم، وكتب كلامًا طويلًا يستدل فيه على إنكار النبوة، ويقدح في دلالاتها، ثم جاء بعده الفيلسوف الألماني الشهير: كانت، وشكك في النبوة بناءً على أصوله الفلسفية التي انطلق منها، ثم أعقبه هيجل، فلم يتوان في بذل كل الجهد للتشكيك في المعجزات، ومحاولة إبطال ثبوتها ودلالاتها[١].

ونتج مما قدم أولئك الناقدون، ومن جاء بعدهم حزمة كبيرة من الاعتراضات التي يرون فيها قدحًا في أدلة النبوة وبراهينها، وحين ظهر الإسلام طفق الناقدون للأديان في نقد معجزته الكبرى ـ القرآن الكريم ـ فساقوا من الاعتراضات عددًا كبيرًا سعيًا منهم للتشكيك في دلالته على صدق نبوة النبي ﷺ.

ولأجل أن يكون الحديث في هذا المقام متسقًا في مكوناته، ولأجل خصوصية القرآن في مكانته ودلالته وطبيعة الاعتراضات التي وجهت إليه؛ فإننا سنقوم بتقسيم هذا المقام إلى **قسمين**:

---

(١) انظر: العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، محمد عثمان الخشت (١٨٦ ـ ١٩٧).

القسم الأول: الاعتراضات على جملة المعجزات.

القسم الثاني: الاعتراضات على دلالة القرآن الكريم.

القسم الأول
الاعتراضات على جملة المعجزات

تناول الناقدون للنبوة الأدلة والمعجزات التي يستدل بها المؤمنون من عدة جهات: من جهة إمكان وقوعها، ومن جهة إمكان إثباتها، ومن جهة انضباط دلالتها، وأثاروا على كل جهة من هذه الجهات اعتراضات، وشكوكا عديدة، وسنقوم باستعراض أصول تلك الاعتراضات في هذا القسم من غير تفصيل بين جهاتها.

الاعتراض الأول: إنكار إمكان حدوث المعجزات:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الوجود منضبط بنظام كوني صارم لا يقبل الانخرام، فالكون يسير في حتمية صارمة، كل حدث فيه مرتبط بما قبله، فلا يمكن تصور وقوع المعجزة التي تقوم حقيقتها على دعوى انخرام ذلك النظام وتلك الحتمية.

وقد تبنى هذا الاعتراض دعاة الدين الربوبي في القرن الثامن عشر وما بعده، واشتدت قوة هذا الاعتراض وقوي تمسكهم به مع ظهور الحتمية الفيزيائية بسبب نظريات نيوتن وغيره، فأضحى القول بوقوع المعجزات من أشد الأمور استبعادًا عند كثير من المفكرين[1].

وكان لهذا الاعتراض وجود في الفكر الإسلامي قبل أكثر من سبعة قرون، فقد ذكره أبو عبد الله الرازي في بعض كتبه[2].

والمعترضون بهذا الاعتراض وقعوا في خلل تصوري واستدلالي فظيع،

---

(١) انظر: دين الفطرة، جان جاك روسو (٩٦، ١٠٣، ١٠٤)، والفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر من منسكيو إلى ليسنج (٧٥ ـ ٧٧)، وتكون العقل الحديث، جون هرمان راندال (١/ ٤٤٤ ـ ٤٤٨)، والعقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، محمد عثمان الخشت (١٩١).

(٢) انظر: المطالب العالية من العلم الإلٰهي (٨/ ٣٥ ـ ٤٠)، وشرح المواقف في علم الكلام، الجرجاني (٨/ ٢٣٥ ـ ٢٣٦).

وهو ما يمكن أن نسميه مغالطة «الانقلاب الإقراري»، ومعنى هذه المغالطة: أن ينكر المرء إمكان حدوث شيء، مع إقراره بإمكان حدوث ما هو أعظم منه في الوجود والحقيقة.

فحدوث المعجزات التي ترجع حقيقتها إلى انخرام بعض قوانين الكون في بعض الأوقات، ليس أعظم من إحداث الكون نفسه، ولا أشد من وضع القوانين ذاتها، فمن أقر بذلك يلزمه بضرورة العقل أن يقر بإمكان حدوث المعجزات وعدم استحالتها.

فالإقرار بالمعجزات تابع للإقرار بخلق الله للكون، والإقرار بخلق الله للكون يلزم منه بالضرورة الإقرار بإمكان المعجزات.

ومن هنا قال شيله ماخر: «إن الإيمان بالمعجزات لا ينفك عن الإيمان بالله»، ومعناه: أن من يؤمن بالله فلا بد أن يؤمن بالمعجزات أيضًا، ويقول استوارت مِل في معرض انتقاده لموقف هيوم من المعجزات: «إن من لا يؤمن بموجود فوق الطبيعة، ولا يتدخل في شئون العالم لا يقبل فعل إنسان خارق للعادة على أنه معجزة، ويؤوله مطلقًا عما يخرجه عن كونه معجزة، لكن إذا أُومن بالله فلا يكون تأثيره في العالم وسلطته عليه فرضية محضة، بل احتمالا جديًا، والحكم بعدم تدخل الله في شئون العالم إنما يمكن بمعرفة السُّنَّة الإلٰهية في الماضي، أو بمعرفة ما يلزم منطقيًا أن تكون السُّنَّة الإلٰهية كذلك»[١].

ويعلق مصطفى صبري على الكلام السابق كاشفًا عن الأصول العقلية التي يستند إليها الإيمان بإمكان المعجزات، وعن أساس الغلط عند من ينكر ذلك، فيقول: «نعم، معنى عموم قدرة الله على كل شيء أنه قادر على كل شيء ممكن إمكانًا عقليًا، لكن نظام هذا الإمكان أوسع بكثير مما يظنه منكرو المعجزات، فيدخل في الممكن كل ما ليس بمحال عقلي، وما هو مستلزم للمحال، كالجمع بين النقيضين، ورفعهما، والدور، والتسلسل.

ومن العجب أن منكري المعجزات فقط، أو منكري المعجزات والنبوة معًا، ينكرونها على ظن أنها غير ممكنة، وهم في غفلتهم يقيسون الإمكان

---

(١) نقل هذا القول والقول السابق عن: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، مصطفى صبري (٤/ ٢٦).

والاستحالة بمقياس قدرة الإنسان، وينسون قدرة الله التي ليس ببعيد عنها أن تهدم السماوات والأرض وتنشئها من جديد، ونحن لا نتكلم إلا مع المعترفين بوجود الله، فارضين أننا قد فرغنا من إثباته نهائيًا.

ولا شك أن الله الذي فطر السماوات والأرض لا يصعب عليه أن يرسل إلى بني آدم ـ الذي هو خالقهم أيضًا ـ رسولا منهم فيوحي إليه ما يشاء، وأن يظهر على يديه خارقة من خوارق العادات، كخلق ثعبان من العصا ـ وهو خالق العصا والثعبان وجميع العالم من عدم ـ من غير أن يُعد خلقه أو خلقها معجزة، ولا يصادف منكرًا، وما أبدع ما قال «ويليام استابلي جون» ـ من كبار المنطقيين الإنكليز ـ: «القدرة التي خلقت العالم لا تعجز عن حذف شيء منه، أو إضافة شيء إليه، ومن السهل أن يقال عنه: إنه غير متصور عند العقل، لكن الذي يقال عنه: إنه غير متصور، ليس غير متصور إلى درجة وجود العالم»؛ يعني: لو لم يكن هذا العالم موجودًا، وقيل لمن ينكر المعجزات ولا يتصور وجودها: سيوجد عالم كذا، كان جوابه إن هذا غير متصور، وكان نفي تصوره أشد من نفي تصور المعجزات»[1].

ويزيد الأستاذ عباس محمود العقاد من شرح هذه القضية مبينًا الأصل الذي ينطلق منه المؤمنون بالمعجزات، وكاشفًا عن اتساقهم مع الأصول العقلية، فيقول: «يؤمن المسلم بالنواميس الكونية أشد من إيمان الدعاة إلى تقرير تلك النواميس باسم العلم العصري، أو العلوم التجريبية؛ لأنه يؤمن بأن النواميس سنة الله في خلقه: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا﴾ [فاطر: ٤٣]، ولكنه يؤمن كذلك بإمكان المعجزات؛ لأنها ليست أعجب مما هو حادث مشاهد أمام الأبصار والبصائر، وليست هي بمحتاجة إلى القدرة التي نشهد من بدائعها ما يتكرر أمامنا كل يوم، وكل ساعة... فلا يجوز لأحد أن ينكرها لأننا تعودنا فيما علمناه في العصر على الأقل أمورًا كثيرة كانت في تقدير الأقدمين من خوارق العادات، وهي اليوم من الممكنات المتواترات، وما جاز فيما نعلمه يجوز فيما نجهله، وهو أكثر من المعلوم لنا الآن بكثير»[2].

---

(١) المرجع السابق (٤/ ٢٦ ـ ٢٧).

(٢) التفكير فريضة إسلامية (٨١).

الاعتراض الثاني: إنكار إمكان التحقق من وجود المعجزة:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن المعجزة ترجع إلى دعوى أن القانون الكوني انخرم عن اطراده، ولكن علمنا باطراد القانون الكوني يعتمد اعتمادًا أساسيًّا على الدليل الحسي، وهو دليل ظني احتمالي غير معصوم من الوقوع في الخطإ، فلا يمكن لنا أن نقطع بأن مجريات الأحداث لا بد أن تقع باطراد في صورة واحدة في كل الأزمان والأماكن.

وإذا كان الأمر كذلك، فما الذي يمنع أن تكون الحالة التي يدعي فيها المؤمنون بأنها انخرم فيها القانون الكوني وعدم الاطراد فيها من قَبيل الحالات المحتملة للأحداث، ويكون لها وجود على طبيعة نحن لا نعلمها، وليس أمرًا معجزًا في نفسه.

فغاية ما يدعيه المؤمنون بالنبوة أحداث وقعت على خلاف ما هو معلوم لنا بالاطراد، ولكن ذلك لا يدل على حقيقة المعجزة؛ لكون الاطراد ليس أمرًا يقينيًّا يمكن التحقق منه، وليس لدينا يقين ينفي بأن تلك الحادثة قد يكون لها سبب طبيعي عادي نحن لا نعلمه.

وأول من أحدث هذا الاعتراض الفيلسوف الإنجليزي المشهور ديفيد هيوم[1]، ثم تتابع الناقدون للأديان على إثارته والأخذ به، ولقي رواجًا كبيرًا وانتشارًا واسعًا نتيجة لقوة شكوك هيوم، وضعف ردود المؤمنين بالنصرانية عليها.

وقريب منه من يقول: إن المعجزات مع غرابتها قد تكون واقعة بمحض الصدفة، فقد ذكر ريتشارد دوكنز: أنه تحرك يد التمثال أمر غريب، ولكنه ليس مستحيل الوقوع بمحض الصدفة.

وهذا الاعتراض لا يقدح في المعجزات، ولا في البراهين التي أتى بها الأنبياء، ولا يصح الاعتماد عليه في إبطال تحققها في الوجود، وتبيين ما فيه من الغلط والبطلان **بالأمرين التاليين**:

- **الأمر الأول**: أن هيوم أقام اعتراضه ذلك على أصله التجريبي، وهو

---

(١) انظر: مبحث في الفاهمة البشرية، هيوم (١٥١ ـ ١٧٧)، وديفيد هيوم، زكي نجيب (١٦٧)، ومدخل إلى الفلسفة، جون لويس (١١٥).

دعوى انحصار مصادر المعرفة الإنسانية في المعطيات الحسية فقط، وما ترتب على ذلك الأصل من إنكار ما يخالف الاطراد في الوجود، وقد سبق في أثناء البحث إثبات بطلان هذا الأصل، وإقامة الأدلة والبراهين على فساده[1]، وإذا بطل الأصل بطل ما بني عليه من الفروع؛ لأن ما بني على باطل فهو باطل بالضرورة.

• **الأمر الثاني**: أن هيوم يتعامل مع معجزات الأنبياء على أنها مجرد حدث طبيعي صغير خالٍ من كل الملابسات والقرائن، يقع في الوجود من غير ارتباط بأي أحداث تحيط به، وهذا تعامل خاطئ جدًّا مخالف للحقيقة والتاريخ، وتصوير محرف لحقيقة حال ما يقع من آيات الأنبياء ومعجزاتهم، فإن الأنبياء يدعون أنهم مرسلون من عند الله، ثم يجري الله على أيديهم آيات وبراهين تكون خارقة للقوانين الكونية تناسب ما يدعون إليه، وتتناسب مع حال أقوامهم وما يختصون به.

فدلالة الآيات التي يأتي بها الأنبياء مركبة من أمور متعددة: من ادعاء النبوة، وخرق القوانين الكونية، وتناسبها مع حال النبي وحال المدعوين، وكل ذلك يجعل من المستبعد جدًّا أن يكون ما يحدث على أيدي الأنبياء مجرد حدث احتمالي يمكن أن يقع نتيجة سبب طبيعي نحن لا نعلمه.

وفي خصوص دعوة النبي ﷺ يزداد الأمر وضوحًا وجلاءً، فإن ما نقل عنه من المعجزات والآيات يستحيل ألبتة أن يفسر على أنه مجرد حدث عادي يحتمل وقوعه بسبب طبيعي ناتج عن طبيعة التتابع في أحداث الطبيعة، فإنه ﷺ كان يدعو الشجرة فتتحرك في حينها من مكانها، ثم يأمرها بالرجوع فترجع إلى حيث كانت، ويضع يده في الإناء فيتفجر الماء من بين أصابعه، وينفث في الطعام القليل فيكثر حتى يشبع الأعداد الكبيرة من الناس، ويمسك العين الساقطة ويرجعها إلى محلها فترجع كأن لم يكن بها أذى من قبل.

واجتماع هذه الخوارق في حالة النبي ﷺ يدل دلالة قطعية ظاهرة على أنها ليست من فعله، ولا يحتمل أنها من احتمالات الطبيعة التي قد تقع بالصدفة، وإنما هي من تقدير الله ـ تعالى ـ ومشيئته وفعله، فهي أمور موجهة، ومرتبطة بملابسات محددة.

---

(١) انظر: الفصل الأول من الباب الثاني، مبحث: الاعتماد على المذهب التجريبي.

ويزداد الأمر وضوحًا في حالة القرآن، فإن النبي ﷺ تحدى به العالمين، واستحثهم على الإتيان بمثله، ومع ذلك عجز الناس جميعهم عن الإتيان بمثله، فذلك العجز ليس مجرد حدث عادي يقع في لحظة معينة ثم يختفي، وإنما هو حدث باقٍ إلى قيام الساعة.

ولكن هيوم ومن تبعه غفلوا عن كل تلك الدلالات والأحوال والقرائن المحتفة بمعجزات الأنبياء، وطفقوا ينظرون إليها على أنها مجرد أحداث طبيعية تقع في لحظة من اللحظات، وأخذوا يفسرونها على ذلك النحو.

الاعتراض الثالث: خطر الإيمان بالمعجزات على المعرفة الإنسانية:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الإيمان بالمعجزات يؤدي إلى تحطيم العقل والمنطق، وينتهي إلى تدمير الإنسانية، فهو يذهب بالبدهيات وبالانضباط والاتساق، ويخرج الإنسان من طور المعقول إلى طور السفه والجنون ـ كذا يقولون ـ فإذا كانت قوانين الكون يمكن أن تنخرم، وتفقد اتساقها من أجل دعوة إنسان واحد، فإن ذلك يعني أن كل شيء يحتمل أن يقع مهما كان بعيدًا عن العقل والمنطق.

فإن تجويز وجود شاب من غير أن يكون طفلا في أول أمره يقدح في البدهيات والضروريات، ويلزم منه تجويز انقلاب الجبل إلى ذهب، وانقلاب ما في المنزل من الأواني إلى رجال عقلاء، وكل ذلك قدح في طرق المعرفة، وإفساد للمعرفة، وإخلال بالقواعد والقوانين التي تقوم عليها المعرفة الإنسانية.

فحقيقة ما يؤول إليه الإقرار بالمعجزات أنه يصح القدح في العلوم البدهية بالأمور الكسبية، «وكل ما كان كذلك فإنه باطل، فوجب أن يكون الحكم بهذا التجويز باطلًا، فثبت بهذا الطريق أن القول بانخراق العادات عن مجاريها قول باطل»[1].

وهذا الاعتراض غير صحيح، ولا يصح الاستناد إليه في القدح في المعجزات؛ لكونه قائمًا على مغالطات منطقية وتصورات خاطئة عن حقيقة قول المؤمنين بالنبوة، وبيان ما فيه من خلل وفساد يتبين بالأمور التالية:

---

(١) المطالب العالية من العلم الإلٰهي، الرازي (٨/ ٣٨)، وانظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٢٧/ ٣٦٧)، وتحقيق ما للإلحاد من مقولة، محمد المزوغي (١١٠ ـ ١١١).

● **الأمر الأول**: أن المؤمنين بالنبوة لا يقولون بأن انحراف السنن يتحقق بلا قيد ولا شرط ولا ضابط، بل إنهم من أشد الناس إيمانًا بالنظام الكوني، وانضباطه وصرامته، فقد اعتمدوا عليه في إثبات وجود الله وخلقه للكون، وجعلوه أحد أهم أدلتهم على ذلك، ولكنهم مع ذلك يقولون: إن الله الخالق للكون والواضع لقوانينه لا يعجزه أن يخرق بعضها إذا شاء بحكمته وإرادته، فهو أعلم بها، وأقدر عليها.

فتجويز انخرام قوانين الكون عند المؤمنين بالنبوة ليس أمرًا عبثيًّا ولا فوضويًّا، وإنما هو محكوم بإرادة الله، وحكمته، وعلمه، ورحمته، وهو محكوم أيضًا بالبقاء على الأصل، وليس هو الغالب ولا الأكثر، فحقيقة ما يقوله المؤمنون بالنبوة: أن الكون محكوم بقوانين تضبط أحداثه وتحكم مشاهده، وأن ذلك هو الأصل المطرد فيه، ولكن الله قد يحدث انخرامًا في بعض تلك القوانين إذا اقتضت حكمته وإرادته ذلك.

وثبوت هذا المعنى يبطل دعوى من يدعي أن إثبات إمكان المعجزات يؤدي إلى فساد المعرفة الإنسانية واضطرابها.

● **الأمر الثاني**: أما قول الرازي بأن التسليم بالمعجزات يؤدي إلى القدح في البدهيات بحجة أن حدوثها أمور كسبية، لا يصح القدح بها في الأمور البدهية التي هي قوانين الكون، فهو قول غير صحيح؛ لأن حدوث الأمور المعجزة التي تقع على أيدي الأنبياء ليست من قبيل الأمور الظنية الاحتمالية، وإنما هي من قبيل الأمور القطعية الظاهرة المدركة بالضرورة الحسية، فخروج الماء من بين أصابع النبي ﷺ أمر ظاهر مدرك بالضرورة الحسية التي تفيد اليقين والقطع، وكذلك الحال في تكثير الطعام، وتحريك الأشجار، وشفاء المريض، وحنين الجذع، فكل هذه الأمور كانت مدركة بالضرورة الحسية، وليست أمورًا نظرية استدلالية.

وقد سبق في أثناء البحث إقامة الأدلة على أن آيات الأنبياء تتصف بالظهور والقطعية والجلاء، وأن المؤمنين لا يقبلون كل دعوى في انخرام السنن الكونية، ولا يدخلون ضمن أدلتهم على النبوة إلا ما كان ظاهرًا في حقيقته، قطعيًّا في تحقق انخرام السنن فيه.

فحقيقة الأمر عند المؤمنين بالنبوة أن المعجزة حدث قطعي ظاهر، ثبت به

انخرام بعض السنن الكونية الخاضعة لقدرة الله، وحكمته، وإرادته، فكيف يصح أن يقال مع ذلك بأن المعجزات مجرد أمور كسبية ظنية تعارض أمورًا قطعية؟!

• **الأمر الثالث**: أن دعوى إفساد العقل الإنساني والمعرفة الإنسانية منقلبة على الناقدين للنبوة، فإن كثيرًا منهم تبنى آراءً ومواقف تؤدي بالضرورة إلى إحداث أضرار بالغة بالمنظومة المعرفية، وتدخل العقل الإنساني في متاهات من الشكوك، وأصناف من الاضطرابات المعرفية، وتتسبب في دخول ألوان من الغموض والقلق إلى ساحات المعرفة.

فكثير من أتباع التيار الإلحادي صرح بإنكار المبادئ الفطرية البدهية، وانتهى إلى أن المعرفة الإنسانية نسبية في كل مجالاتها، وقرر بأنها لا تقوم على أصول كلية مطلقة، وهذه الرؤية تؤدي بالضرورة بالمعرفة الإنسانية إلى الوقوع في متاهات السفسطة القاتلة، وتدخل العقل الإنساني في أمواج الشكوك العاتية.

بل إنها ـ فضلًا عن ذلك ـ تغلق الباب أمام نقد موقف المؤمنين من المعجزات، وتوقع أتباعها في التناقض المنهجي الصارخ؛ إذ كيف يمكن لمن يؤمن بنسبية الحقيقة أن يدعي أن قول المخالفين له باطل مخالف للعقل؟!

وقد سبق في أثناء البحث إثبات أن إنكار وجود الله يلزم منه بالضرورة إحداث الاضطراب العميق في بنية المعرفة الإنسانية[١].

وأما أتباع التيار الربوبي، فحالهم لا يختلف كثيرًا عن حال أتباع التيار الإلحادي، فإنهم وقعوا في أصناف من المغالطات المنطقية، فإنهم في إنكارهم للمعجزات وقعوا في مغالطة «الانقلاب الإقراري»، حيث إنهم سلموا بخلق الله للكون وقدرته على إحداثه من العدم، ثم اعتقدوا أنه لا يمكن إحداث انخرام جزئي في بعض قوانين الكون التي وضعها الله ابتداءً!! وسلموا بخلق الله للكون، ثم طفقوا يتشككون في كمال حكمته وقدرته وعلمه!! وكل ذلك اضطراب يوقع العقل الإنساني في صنوف من الاضطراب والقلق والغموض.

الاعتراض الرابع: لا دليل على أن الله ـ تعالى ـ هو الفاعل للمعجزات:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على التسليم بوجود المعجزات، وإمكان انخرام

---

(١) انظر: تمهيد الفصل الأول من الباب الثالث.

القوانين الكونية، ولكن ذلك لا يعني أن الفاعل لها هو الله ـ تعالى ـ فقد تكون تلك المعجزات حادثة بسبب ما يميز المدعي للنبوة من خواص نفسية ومزاجية مختلفة عن غيره من البشر، وقد يكون ساحرًا لديه قدرة في التأثير في خواص الأشياء، أو تكون واقعة بسبب الجن والشياطين، أو بسبب الملائكة، أو بسبب تأثير الأفلاك والنجوم، وكل هذه المؤثرات احتمالات قائمة، ولا دليل على بطلان واحد منها، فبطل حينئذ الاعتقاد بأنه لا فاعل لتلك المعجزات إلا الله[1].

وهذا الاعتراض باطل؛ لكونه مبنيًّا على اختزال شديد لحقيقة المعجزة، وتحريف ظاهر لما يقرره المؤمنون بالنبوة من خواص معجزات الأنبياء، بناء على ما علموه من حقيقتها.

فإن المعجزة التي تكون دليلا للنبي لا بد أن تكون خارجة عن مقدور المخلوقين، ولا تدخل ضمن دائرة ما يقدرون عليه، فهي من الأحداث التي لا يقدر عليها إلا الله ـ تعالى ـ فالإخبار بالمغيبات المستقبلية مثلًا لا يمكن لإنس، ولا جن، ولا ملائكة مهما كانت عظمة القوة التي لديهم أن يأتوا بمثلها؛ لكون ذلك من خصائص الخالق، ومن مقتضيات ربوبيته للكون.

وكذلك الحال في انقلاب العصا إلى حية تسعى، وانفلاق البحر إلى طرق متعددة يابسة، وإحياء الموتى، وانشقاق القمر، وخروج الماء الغزير جدًّا من بين الأصابع، وغيرها من المعجزات الكبرى التي تقع على أيدي الأنبياء، ليست مما يمكن أن يقع بغير قدرة الله وحكمته وتدبيره، ولهذا لم تكن معهودة في التاريخ الإنساني، ولا يعرف الناس وقوعها لغير الأنبياء، ولو كانت مما يمكن أن يقع بغير قدرة الله، كتأثير الأفلاك، أو قوة الجن، أو الملائكة، أو بتأثير السحر، أو غير ذلك؛ لأمكن للناس مشاهدة وقوع أمثالها في الواقع، ولكن ذلك لم يحصل.

ثم إن معجزة النبي ﷺ الكبرى وهي القرآن الكريم التي ما زالت باقية منذ صدع بدعوته قبل أربعة عشر قرنًا، لم يأت أحد بمثلها، مع تحدي النبي الناس بها، وتحفيزهم على معارضتها، وتهديدهم ووعيدهم، ولم يأت أحد بمثلها حتى

---

(١) انظر: المطالب العالية من العلم الإلهي، الرازي (٨/ ٤١ ـ ٤٦)، وشرح المواقف في علم الكلام، الجرجاني (٨/ ٢٣٦ ـ ٢٤٠)، وتحقيق ما للإلحاد من مقولة، محمد المزوغي (١١٠).

الآن، فهل خلا العالم من الجن والشياطين، ومن الملائكة والسحرة، ومن الأفلاك؟! فلماذا لم يأت أحد بمثل القرآن؟!

وكل ذلك يدل على أن المعجزات الكبرى التي تمثل أسس الأدلة والآيات الدالة على صدق نبوة الأنبياء ليست مما يمكن أن يدخل ضمن مقدورات المخلوقات، وإنما هي من خصائص قدرة الخالق.

وقد سبق في أول الحديث عن النبوة ذكر الخواص التي تتميز بها آيات الأنبياء في ذاتها وفي مضمونها، وبيّنّا أنها خارقة للسنن الكونية التي لا يقدر عليها إلا الله، وأن الأنبياء يختلفون عن السحرة والكهنة من جهات عديدة ظاهرة للعيان، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: «لا بُدّ في آيات الأنبياء من أن تكون مع كونها خارقةً للعادة أمرًا غيرَ معتاد لغير الأنبياء، بحيث لا يقدر عليه إلا الله الذي أرسل الأنبياء، ليس مما يقدر عليه غير الأنبياء، لا بحيلة، ولا عزيمة، ولا استعانة بشياطين، ولا غير ذلك.

ومن خصائص معجزات الأنبياء: أنّه لا يُمكن معارضتها، فإذا عجز النوع البشري غير الأنبياء عن معارضتها، كان ذلك أعظم دليل على اختصاصها بالأنبياء»[1].

ويقول في تأكيد هذا المعنى: «ما تأتي به السحرة، والكهان، والمشركون، وأهل البدع من أهل الملل لا يخرج عن كونه مقدورًا للإنس والجن، وآيات الأنبياء لا يقدر على مثلها؛ لا الإنس ولا الجن»[2].

ومما يوضح الخلل المنهجي في هذا الاعتراض أنه في الحقيقة قائم على القدح في الأمور الوجودية بمجرد الاحتمالات العقلية، وهذه طريقة باطلة في بناء المعرفة ومسالك الاستدلال، فالبحث ليس في مجرد الإمكان العقلي، وإنما في التحقق الخارجي؛ لأن الإمكان العقلي لا يكفي في إثبات وجود شيء في الخارج، فكثير من الممكنات في العقل يمتنع أن توجد في الخارج لموانع وجودية، وبناء عليه فالتشكيك في الأمور الوجودية لا بد فيه من إثبات الإمكان الخارجي، وهذا ما لم يقم به صاحب ذلك الاعتراض.

---

(١) النبوات (١/ ١٩٥).

(٢) المرجع السابق (٢/ ١٠٨١).

الاعتراض الخامس: إنكار أن يكون الله أحدث المعجزة لتصديق النبي:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على التسليم بأن الله ـ تعالى ـ هو المحدث للمعجزة، ولكن ذلك لا يعني أنه إنما أحدثها تصديقًا للنبي، فلا دليل على كون الله إنما فعل ذلك الفعل لأجل إثبات صدق النبي وتدعيم دعواه[١].

وهذا الاعتراض باطل؛ لأنه مبني على انحراف شديد في فهم كمال الله في حكمته، ورحمته، وعدله، حيث توهم المعترض أن الله يمكن أن يؤيد الفاجر الكاذب الذي يكذب عليه، ويسعى إلى إفساد الناس وإضلالهم تأييدًا مستمرًّا، وأن ذلك لا ينافي الكمال في الحكمة والعدل، وهذا توهم باطل[٢].

فإن المدعي للنبوة يعلن للناس بأنه مرسل من الله ـ تعالى ـ وأنه مبلغ عنه أمره ونهيه، وأنه يبين للناس ما يحبه الله ويرضاه، وما يكرهه ويبغضه، وأن من يتبع ما جاء به يفوز بنعيم الله وثوابه، ومن لم يتبع ما جاء به يبوء بعذاب الله وعقابه، ثم يدعي بأن الله أيده بالآيات وآتاه البراهين التي تدل على أنه صادق، فيستحيل في قوانين الحكمة والعدل الكاملة أن يتحقق ذلك له إذا كان كاذبًا، فإن ذلك من أظهر ما ينافي الكمال، والله ـ تعالى ـ منزه عن ذلك غاية التنزه، ونسبة إمكان ذلك إلى الله من أقبح صور النقص التي يمكن أن تنسب إلى الله ـ تعالى ـ.

فالإيمان بكمال الله في حكمته وعدله ورحمته يوجب القطع بأن تأييد النبي الذي يذكر للناس أنه مرسل من الله بالآيات والمعجزات دليل على صدقه، فالإيمان بالنبوة مبني على الإيمان بكمال الله، ولا يمكن الفصل بينهما ألبتة، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: «الكلام في النبوة فرعٌ على إثبات الحكمة التي توجب فعل ما تقتضيه الحكمة، وتمتنع فعل ما تنفيه، فنقول: هو ﷻ حكيمٌ يضع كلّ شيء في موضعه المناسب له، فلا يجوز عليه أن يُسوّي بين جنس الصادق والكاذب»[٣].

---

(١) انظر: المطالب العالية من العلم الإلهي، الرازي (٨/ ٥٥ ـ ٦٠)، وشرح المواقف في علم الكلام، الجرجاني (٨/ ٢٣٨ ـ ٢٤٠).

(٢) أضيفت جملة «تأييدًا مستمرًا» حتى نخرج بعض تأييد الله تعالى لنحو المسيح الدجال في آخر الزمان، فمع أن الله تعالى يؤيده بالخوارج العظيمة إلا أن ذلك ليس إلا امتحانا، وليس مستمرا، فيكشف الله حاله وكذبه للناس.

(٣) النبوات (٢/ ٩١٧).

الاعتراض السادس: التشكيك في نقل المعجزات وثبوت صحة وقوعها:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على التشكيك في نقل المعجزات، وإحداث الريب وعدم الثقة في طرق نقل المعجزات، فالتصديق القاطع بوقوع المعجزات لا يمكن لمن لم يشاهدها إلا بالتواتر، ولكن كثيرًا من الأحداث التي يدعي فيها المؤمنون بالنبوة أنها من معجزات النبوة لم تنقل إلينا بالتواتر، ثم إن التواتر ذاته لا يدل على القطع؛ لأن أهل التواتر يجوز عليهم الكذب، ولا يوجد دليل يمنع احتمال وقوع الكذب بالتواتر، وأهل الأديان يقرون بذلك، فإن المسلمين منهم يذكرون أن كثيرًا مما تواتر عند اليهود والنصارى من العقائد كذب مفترى، فلو كان التواتر يدل على القطع بالضرورة لما أمكن تحققه في تلك العقائد[1].

ومحصل هذا الاعتراض أن التصديق بالمعجزات لا يكون إلا لمن رآها فقط، ولذلك فإن كل من لم يعاصر النبي، ولم ير معجزاته غير ملزم بها.

ويعد هذا الاعتراض من أكثر الاعتراضات انتشارًا عند المعترضين على النبوة، وقد تكرر على ألسنة كثير منهم عبر القرون، فقد أثاره قديمًا في الفكر الإسلامي ابن الراوندي، وأبو حاتم الرازي الطبيب، وذكرا أن المسلمين لا يمكنهم إثبات حدوث دلائل النبوة، وشككا في صدق النقلة وضبطهم[2].

وكذلك اعتمد عليه ديفيد هيوم في القرن الثامن عشر الميلادي، حيث ذكر أنه لا توجد معجزة واحدة نقلها عدد كافٍ في النقل يستلزم نقلهم القطع بحدوثها، وإنما هم رجال قليلون يحتمل وقوع الخطأ منهم في النقل أو الإدراك والتصور، وذكر أنه إذا أخبره أحد بوقوع معجزة ما، فإنه سيوازن بين احتمال ما يدركه بحسه ويعرفه من طبيعة الوجود من عدم وقوع ذلك، وبين احتمال أن يكون من نقل إليه خبر المعجزة خادعًا أو مخدوعًا، وانتهى إلى أنه سيقدم احتمال ما يعرفه بحسه من عدم وقوع ذلك[3].

وكذلك اعتمد عليه جان جاك روسو، فإنه في سياق اعتراضه على الأديان

---

(١) انظر: المطالب العالية من العلم الإلٰهي، الرازي (٧٣ ـ ٧٩).

(٢) انظر: إثبات نبوة النبي، أبو الحسن الزيدي (١٩٩)، ومن تاريخ الإلحاد في الإسلام، عبد الرحمٰن بدوي (٨٦).

(٣) انظر: مبحث في الفاهمة البشرية، ديفيد هيوم (١٦٠)، وديفيد هيوم، زكي نجيب (١٧٠).

طفق يشكك في حدوث المعجزات ونقلها، وذكر أنه لا يوجد دليل قطعي يدل على صدق حدوثها، وأن شهادة البشر ونقلهم للأحداث غير معصومة، وذكر أنه يجب أن يكون شاهدًا على النبوة بنفسه[1].

وحاول بعض الحداثيين العرب أن يشكك في نقل معجزات النبي ﷺ وحدوثها من جهة أخرى، وهي إثبات التشابه بين ما نقل عن النبي ﷺ من معجزات، وبين ما نقل عمن سبق من الأنبياء، فادعى أن المسلمين حين رأوا ما نقل عن الأنبياء السابقين من معجزات عز عليهم ألا يوجد لنبيهم مثلها، فاخترعوا ما يماثلها لنبيهم، وضرب على ذلك أمثلة متعددة، ومنها: معجزة تفجر الماء من بين أصابع النبي ﷺ فإن المسلمين اخترعوها على غرار تفجر الماء لموسى عليه السلام من الحجارة[2].

وما ذُكر في هذا الاعتراض من التشكيك في نقل معجزات الأنبياء غير صحيح، وهو قائم على مسلمات باطلة، ومنطلقات خاطئة، تسببت في إحداث الخلل والفساد في بنيته، وبيان ما فيه من خلل يتبين بالأمور التالية:

- **الأمر الأول**: أنه لا يشترط في إثبات صدق الأمور وتحققها النقل بالتواتر، بل يكفي في ذلك الاستفاضة بنقل الثقات، فالعبرة في قبول الأخبار، والعمل بها، واليقين بحدوثها، والتحقق من عدم كذبها، ليس مرتبطًا في كل الأحوال بكثرة العدد، بل يكفي في ذلك التحقق من أمانة نقلة الأخبار، وضبطهم، ونزاهتهم، وصدقهم.

- **الأمر الثاني**: أنه لم يقل أحد: إن كل تواتر يدل على القطع، وإن كل خبر نقله عدد كبير من الناس لا بد أن يكون صدقًا، وإنما ذكروا شروطًا وقيودًا لدلالة التواتر على القطع، ومن تلك الشروط: أن يكون العدد الناقل للخبر كثيرًا، وألا يكون من الممكن تواطؤهم على الكذب، وأن يكون مستند نقلهم للخبر الضرورة، إما الحس، أو السماع، أو المشاهدة، وليس النظر والاجتهاد، وأن تكون مشاهدة الشاهدين للمخبر به عن طريق مشاهدة حقيقية صحيحة، وليس عن طريق التأمل والنظر أو خطأ الحس[3].

---

(١) انظر: دين الفطرة (٩٤، ١٠٣، ١٠٤).

(٢) انظر: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، عبد المجيد الشرفي (٥٨٠).

(٣) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي (٤/ ٢٣١ ـ ٢٣٣).

فإذا توفرت في الخبر المنقول هذه الشروط؛ فإنه يكون صدقًا لا محالة، ويكون في حكم إدراك الخبر بالحس أو المشاهدة، وقد نص عدد من العلماء على ذلك، وأكدوا على أن التشكيك في الأخبار التي نقلت بهذه الصفة يؤدي إلى السفسطة، وفساد المعارف الإنسانية، فإن كثيرًا من الأحداث والبلدان والأشخاص من الملوك والعلماء وغيرهم إنما يثبتها الناس بطريق التواتر، فلو بطل هذا الدليل لبطل عدد كبير من العلوم والمعارف التي لا يشك العقلاء في تحققها.

ثم إنك لا تكاد تجد مشككًا في التواتر إلا وهو يعتمد عليه في إثبات كثير من المعارف التي يؤمن بها ويسلم بوجودها، فالمعترض على الأديان والنبوة والمعجزات تراه لا يشك في حدوث الثورة الفرنسية، ولا في وجود العالم البيولوجي دارون، ولا في وجود نيوتن، ولا غير ذلك، وكل تلك الأخبار إنما أثبتها بالتواتر والاستفاضة.

فكل الطرق التي أثبت بها تلك الأخبار وغيرها لا تختلف في الحقيقة عن الطرق التي يثبت بها المؤمنون بالنبوات معجزات الأنبياء وغيرهم.

• **الأمر الثالث**: أن نقل المسلمين لمعجزات النبي ﷺ تتوفر في مجموعه كل شروط التواتر، فهي متواترة تواترًا معنويًا، وفي هذا يقول البيهقي: «وأما في المعجزات، وفي فضائل واحد من الصحابة، فقد رويت فيهما أخبار آحاد في ذكر أسبابها، إلا أنها مجتمعة في إثبات معنى واحد، وهو ظهور المعجزات على شخصٍ واحد، وإثبات فضيلة شخصٍ واحد، فيحصل بمجموعها العلم المكتسب، بل إذا جمع بينها وبين الأخبار المستفيضة في المعجزات والآيات التي ظهرت على سيدنا المصطفى، دخلت في حد التواتر الذي يوجب العلم الضروري»[1]، وفي تأكيد المعنى نفسه يقول سعد الدين التفتازاني: «نقل عنه من الأمور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه ـ أعني ظهور المعجزة ـ حد التواتر وإن كانت تفاصيلها آحادًا، كشجاعة عليّ، وجودِ حاتم، فإن كلا منهما ثبت بالتواتر، وإن كان تفاصيلها آحادًا، وهي مذكورةٌ في كتب السير»[2]، ويقول

(١) دلائل النبوة (١/ ٣٣).
(٢) شرح العقائد النسفية (١٦٨).

ابن القيم: «ومعجزاتُه وآياتُه تزيد على الألف، والعهد بها قريب، وناقلوها أصدقُ الخلق وأبرُّهم، ونقلُها ثابت بالتواتر قرنًا بعد قرن»[1].

ويكشف الماوردي عن التميزات التي امتاز بها نقل معجزات النبي ﷺ والقرائن التي تدل على صحتها، فيقول: «فإن قيل: لا يثبت إعجاز النبوّات بمثل هذا من أخبار الآحاد، فعنه **جوابان**:

أحدهما: أن رواة الآحاد قد أضافوه إليه في جمع كثير قد شاهدوه، وسمعوا راويه فصدقوه، ولم يكذبوه، وفي الممتنع إمساك العدد الكثير عن رد الكذب، كما يمتنع افتعالهم للكذب، ولئن جاز اتفاقهم على الصدق مع الكثرة والافتراق، وامتنع اتفاقهم على الكذب، فلأن دواعي الصدق عامة متناصرة، ودواعي الكذب خاصة متنافرة، ولذلك كان صدق أكذب الناس أكثر من كذبه؛ لأنه لا يجد من الصدق بدًّا، ويجد من الكذب بدًّا.

والثاني: أنها أخبار وردت من طرق شتى، وأمور متغايرة، فامتنع أن يكون جميعها كذبًا، وإن كان في آحادها مجوز، فصار مجموعها من التواتر، ومفترقها من الآحاد، فصار متواتر مجموعها حجة، وإن قصر مفترق آحادها عن الحجة»[2].

ثم إن معجزة النبي ﷺ الكبرى وآيته العظمى القرآن الكريم منقول إلينا بطريق التواتر القطعي المستفيض، الذي لا يمكن التشكيك فيه، ولا القدح في وثاقته[3].

وهذه الأوجه تدل على أن نقل معجزات النبي ﷺ موثوق لا شك فيه، وأن دعوى عدم صحة نقلها، أو دعوى العجز عن إثباتها، لا ترد عليها، ولا يصح الاعتماد عليها في التشكيك فيما نقل عنه ﷺ.

ومع ذلك كله، فنحن لا ننكر أن بعض الآيات التي تنقل عن الأنبياء السابقين من قِبَل أتباعهم لا تتوفر فيها شروط التواتر، ولا يمكن التحقق من صدقها، نتيجة لفقدان المصادر المعتمدة في التوثيق، ولكن ذلك لا يعني أن كل

---

(١) إغاثة اللهفان (٢/ ٣٤٧).

(٢) أعلام النبوة (٨٣).

(٣) انظر: وثاقة النص القرآني من رسول الله ﷺ إلى أمته، محمد حسن حسن جبل، الكتاب كاملًا.

معجزات الأنبياء كذلك، ولا يعني أن تتساوى كل الأديان في هذا الحكم، ودعوى التساوي بين كل الأديان باطلة، لا تقوم على أساس صحيح، ولا برهان صادق، فأهل الإسلام لهم اختصاص بَيّن في نقل الأخبار، وتوثيق مصادر دينهم، كما لا يخفى على أحد من المنصفين.

• **الأمر الرابع**: أما ما أشار إليه ديفيد هيوم من مقارنته بين الاحتمالات فهو مسلك خارج عن مسارات الاستدلال الصحيحة، فإن المعتبر في التقديم والترجيح قوة الدليل ورجحانه، وليس مجرد البقاء على الأصل، فكان الواجب عليه أن يبحث أولا في صفة ناقل الخبر ومدى وثاقته، واتصافه بشروط الضبط والأمانة، فإن تحقق من ذلك؛ فإن خبره سيكون صحيحًا.

ثم إن ديفيد هيوم وقع في تناقض منهجي صارخ في هذا التقرير، فإنه انتهى في منهجه الحسي إلى الشك المطلق، وأنكر دلالة الحس حتى على الاحتمال، وجعل دلالته على الاحتمال داخلة في الدور المبطل للاستدلال، فكيف يقول هنا بأنه سيقدم الاحتمال الذي يعرفه بحسه، ويشهده في أحداث الطبيعة؟!!

• **الأمر الخامس**: أما ما ادعاه بعض الحداثيين العرب من أن المسلمين اخترعوا معجزات للنبي من باب مشابهة معجزات الأنبياء السابقين، فإن ذلك لا يعدو أن يكون فرضًا عقليًا مجردًا ليس عليه أية بينة أو برهان، ومدعيه لم يقدم عليه أي دليل إلا مجرد المشابهة بين المعجزات السابقة والمعجزات اللاحقة، وإثبات التأثر بمجرد المشابهة بين السابق واللاحق خطأ منهجي ظاهر، وهو مبني على مغالطة منطقية، يمكن أن تسمى «مغالطة الترابط الزائف»، ويقصد بها: الادعاء بأن هناك ترابطًا بين شيئين بلا دليل صحيح، ولا منهج علمي مستقيم، ومن أشهر الأمثلة على هذه المغالطة: الاعتماد على مجرد التشابه بين الشيئين في إثبات التأثر، فإن التشابه بين أمرين مصدرهما واحد لا يدل على أن الثاني متأثر بالأول، فالمعجزات مصدرها واحد، وهو الله ـ تعالى ـ فليس غريبًا أن يتشابه ما يقع للأنبياء منها.

ثم إن هناك كثيرًا من المعجزات العظيمة التي وقعت للأنبياء السابقين، كشق البحر لموسى، وجعل النار بردًا وسلامًا على إبراهيم، ولم يذكر شيء مثلها في معجزات النبي ﷺ ولو كان المسلمون متأثرين في ذكر معجزات نبيهم بالأنبياء السابقين لذكروا له مثل تلك المعجزات؛ لأنها دلائل عظيمة قوية.

القسم الثاني

الاعتراض على دلالة القرآن وإعجازه

يثير الناقدون للأديان في عصرنا الحاضر اعتراضات كثيرة تتعلق بدلالة القرآن على صدق النبوة، وأكثر ما أثاروه ليس جديدًا، وإنما هو مأخوذ مما أثاره النصارى وغيرهم من أهل الأديان على القرآن، ومما أثاره المنكرون لجنس النبوات في التاريخ الإسلامي، وكثير مما أثاروا متعلق بالأمور التفصيلية الخارجة عن أصل الإعجاز، كالقول: بأن القرآن فيه أخطاء لغوية ونحوية وتاريخية، والقول: بأن فيه تناقضًا وتضاربًا، ونحو ذلك من الاعتراضات.

ومع أهمية الجواب على هذا النوع من الاعتراضات، إلا أننا سنقتصر في هذا البحث على مناقشة الاعتراضات التي تتعلق بأدلة دلالة القرآن الإعجازية من غير دخول في الاعتراضات التفصيلية، وذلك طلبًا للاختصار، ولأن العلماء والباحثين في القديم والحديث توسعوا كثيرًا في نقض تلك الاعتراضات، وبينوا ما فيها من خلل وفساد[1].

الاعتراض الأول: سيولة المعيار الوازن:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن دلالة القرآن على النبوة قائمة على الإعجاز البلاغي والفني والتحدي بذلك، ولكن هذا الإعجاز لا يستند إلى معيار موضوعي حقيقي يمكن التحقق منه، فإن الكلام البلاغي ليس قضية موضوعية وجودية، وليس له معيار كمي يمكن الاعتماد عليه، وإنما هو ذوق ذاتي، وإحساس نفسي، يختلف باختلاف الأشخاص وأحوالهم.

فإدراك جماليات النص الكلامي، وتفوقه في البلاغة والبيان راجع بشكل كبير إلى ما يجده المرء في نفسه من الاستمتاع بذلك النص والارتياح إليه، فهو مجرد أمور انطباعية، لا يقوم على معيار موضوعي حقيقي بحيث يميز فيه بين أنواع الكلام[2].

---

(١) انظر: الأجوبة الفاخرة، القرافي (٢٧٩)، وتنزيه القرآن عن المطاعن، منقذ السقار، الكتاب كاملًا، وموسوعة بيان الإسلام، المجلد الثاني، والثالث، والحادي عشر.

(٢) انظر في الإشارة إلى هذا الاعتراض: إعجاز القرآن، الرماني ـ ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ (١٢٨).

وهذا الاعتراض قائم على مجازفة معرفية ظاهرة، وعلى أحكام تعسفية، فإن المعترض حكم بغير دليل ولا برهان على علم كامل، وهو علم البلاغة والبيان بأنه مجرد انطباعات ذوقية لا يقوم على أسس علمية موضوعية، ومثل هذه الأحكام التعميمية الشاملة تتطلب علمًا واسعًا جدًّا بمفردات العلوم وطبائعها، والغريب أن أكثر من يطلق هذه الأحكام لا يعرف من علم البلاغة شيئًا، وإن عرف فلا يعرف إلا القليل.

والدارس لعلم البلاغة، والقارئ للضوابط والقوانين التي يذكرها العلماء فيه ـ بناء على استقرائهم لطبيعة الكلام وأقسامه ـ والمتأمل في تطبيقاتهم العملية يدرك بوضوح أنه علم موضوعي، يقوم على أسس علمية موضوعية يمكن من خلالها التمييز بين الكلام البليغ وغيره، وبين التراكيب العالية في البيان، وبين التراكيب الهزيلة، وإدراك تميزات أنواع الكلام بعضها عن بعض.

فإن علماء البلاغة يذكرون أن تمييز بلاغة الكلام وبيانه وفصاحته تتأثر بالتقديم والتأخير، والتفصيل والاختصار، والفصل والوصل، والحذف والإضافة، والتعريف والتنكير، والتذكير والتأنيث، والجمع والإفراد، وأنواع الاستعارات والمجازات وغيرها، وذكروا المقاييس الحاكمة لهذه الأساليب، والوازنة لاستعمالاتها، ولكل هذه الأمور شواهد موضوعية يمكن التحقق من وجودها في الكلام وقياسها.

ولو كانت بلاغة الكلام وفصاحته مبنية على مجرد أمور انطباعية لما أمكن للناس أن يتحاوروا في جماليات النصوص، ويتنافسوا في بلاغتها وفصاحتها؛ لأن الأمور الانطباعية أمور ذاتية محضة، والأمور الذاتية لا تقبل الصواب والخطأ، ولا تقبل التفاضل، ولكن العقلاء جميعهم يسلمون بأن الكلام متفاضل في بلاغته وفصاحته، ومتمايز في بيانه وجزالته، وحال العرب في الجاهلية أكبر دليل على ذلك، فإن سوق البلاغة كانت قائمة، وميادين التنافس في البيان والفصاحة عامرة في حياتهم، وكانوا يحاكمون بين النصوص، ويفضلون بعضها على بعض، ولو كانت بلاغة الكلام وفصاحته مجرد أمور انطباعية ذاتية لما أمكن قيام تلك الأمور.

لا جرم أنّ جعلَ فصاحةِ الكلام وبلاغته أمورًا انطباعية لا يختلف عن جعل القيم الجمالية في الكون أمورًا انطباعية ذاتية، كما يذهب إلى ذلك أتباع الفلسفة

الوضعية وغيرهم[1]، وفي هذا كله قضاء على هذه العلوم، وإدخال لحياة الناس في العبثية والفوضى، وغلق لكل أبواب الإصلاح والتطوير والتقدم في هذه المجالات المهمة في حياة الإنسان.

ونحن لا ننكر أن البحث البلاغي، والنظر في بيان الكلام وفصاحته قد يتأثر بالأذواق والانطباعات، ولكننا ننكر أن يكون العلم كله كذلك، وننفي أن تكون الأحكام المتعلقة بفصاحة الكلام وبلاغته جميعها قائمة على الذوق، كما يدعي ذلك المعترض.

الاعتراض الثاني: بطلان معيار عدم المماثلة:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن عدم المجيء بالمماثل لا يدل على أن الكلام خارج عن القوانين الحاكمة لكلام الناس، ولا يدل على أنه نازل من عند الله؛ لأن هذا الضابط ـ عدم المجيء بالمماثل ـ يمكن أن ينطبق على كل الكلام أو أكثره، ، فإن كان معيار بلاغة الكلام وفصاحته وبيانه عدم معارضته، ودليل كون الكلام نازلا من عند الله عدم المجيء بمثله، فإن ديوان المتنبي سيكون مثل القرآن، وستكون كتب الهندسة ومؤلفات العروض كلها مثل القرآن في الإعجاز، فإنه لم يأت أحد بمثلها، وإذْ ثبت بطلان هذه الأحكام ثبت بطلان معيار عدم المماثلة الذي تقوم عليه دلالة القرآن[2].

وهذا اعتراض من لا يعرف للكلام معنى، ولا يدرك لمسالك الاستدلال مغزى، فنحن ـ المسلمين ـ لا نقول: إن القرآن معجزة، وإنه كلام الله، لمجرد عدم المجيء بمثله فقط، وإنما نقول بذلك بناءً على دلالات مركبة، فالنبي ﷺ أتى إلى العرب بكلام من جنس كلامهم، مع أنه لا يعرف باشتغاله بهذا الشأن، ثم تحداهم على الإتيان بمثله، واستحثهم ووبخهم، وجعل ذلك دليله الأقوى على أنه مرسل من عند الله، ثم إن العرب تركوا ذلك كله، وأخذوا في مقاتلة النبي ومحاربته، فهذه الدلالات جميعها تشترك في تحديد ضابط معيار الدلالة الإعجازية للقرآن.

---

(١) انظر: موقف من الميتافيزيقا، زكي نجيب (١٢٠، ١٢٥).

(٢) انظر: أعلام النبوة، أبو حاتم (١٤٨، ١٧٣، ١٧٤)، وإعجاز القرآن، الباقلاني (٣٢)، وإثبات نبوة النبي، أبو الحسن الزيدي (٩٢، ١١٤).

وجميع الكتب الأخرى التي ذكرت في الاعتراض لم يتحقق فيها ذلك، فلم يتحد أحد بكتب الهندسة والعروض، ولم يتحد المتنبي بديوان شعره، فعدم تشوف الناس إلى الإتيان بمثله ومعارضته أمر طبيعي لا إشكال فيه، ولكن حال القرآن مختلف عن ذلك تمام الاختلاف[1].

ولو وُجد كتاب زعم صاحبه أنه منزل من عند الله، ثم تحدى الناس على الإتيان بمثله، واستحثهم على ذلك، وجعل عدم فعلهم لما طلبه منهم دليلًا على أنه صادق، ثم عجز كل الناس عن تحقيق طلبه، لكان ذلك دليلًا على صدقه، ولكن ذلك لم يقع في الوجود، ولا يعرف عن أحد من الناس أنه قام بذلك.

ثم إن المطالبة بالإتيان بالمثل ليس المراد بها أن يؤتى بمثل تراكيب القرآن وألفاظه وجمله على الترتيب الموجود في القرآن، فإنه لو كان هذا هو المعيار، لكانت كل الكتب أو أكثرها معجزة؛ لأنه لا أحد يعجز أن يفعل ذلك، وإنما المراد بالمثلية التماثل في الفصاحة، والبلاغة، والبيان، وقوة السبك، وجمال التركيب، وثراء المواد، وعلو التشريعات والأحكام، وغزارة الأخبار الغيبية الصادقة، ونحوها من أوجه الإعجاز التي ذكرها العلماء[2].

الاعتراض الثالث: إنكار وقوع التحدي بالقرآن:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أنه لا يوجد دليل يثبت أن النبي ﷺ تحدى العرب بالقرآن بالفعل، أو أنه أظهر ذلك لهم، فما الذي يمنع أن آيات التحدي أضيفت إلى القرآن بعد أن انتصر محمد وأتباعه على العرب؟! وما الذي يمنع أن يكون النبي أخفى آيات التحدي عن العرب حتى قويت دولته، وكثر أتباعه؟!! فلا يوجد لدينا ما يمنع وقوع هذا الاحتمال[3].

وهذا الاعتراض لا يعدو أن يكون تشغيبًا عقليًا محضًا، وهو لا يأتي إلا

---

(١) انظر في تفاصيل هذا الجواب: المراجع السابقة.

(٢) انظر: إعجاز القرآن، الباقلاني (٦٩ ـ ١٠٧)، وإعجاز القرآن، الرماني ـ ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ (٧٦ ـ ١١٣).

(٣) انظر في الإشارة إلى هذا الاعتراض: إثبات نبوة النبي، أبو الحسن الزيدي (٤٠، ٤٨ ـ ٥٠)، وإعجاز القرآن، الباقلاني (١٨).

ممن لا يعرف طبيعة الصراعات الاجتماعية، ولا ماهية الظروف التي كانت محيطة بالإسلام، ولا طبيعة نقل النص القرآني وطريقة توثيقه.

فإن دعوة الإسلام كان لها ـ ولا يزال ـ أعداء متربصون، وكان يعيش في زمن النبي ﷺ في المدينة منافقون، وكان لكثير من المناوئين لدعوة الإسلام علاقة واسعة مع اليهود والنصارى خارج بلاد الإسلام، فالقيام بإضافة شيء إلى القرآن لم يكن منه، أو إخفاء شيء آخر، ثم إظهاره في الوقت المناسب عمل عظيم جدًّا، سيؤدي بالضرورة إلى التفات الأنظار إليه وشيوعه في العالمين.

فإن الادعاء بأن النبي ﷺ تحدى العرب في مواطن كثيرة من القرآن، واستحثهم على ذلك ووبخهم، ثم إن نسبة العجز إلى جميعهم، بل إلى جميع الجن والإنس يعد عملًا عظيمًا جدًّا، فلو كان كذبًا لا حقيقة له لما أمكن للأعداد الكبيرة من الناس أن تسلم به، وتسكت عن بيان خطئه، فإن الطبائع مجبولة على نشر الأخبار إذا عرفتها الجماعة الكبيرة، ضرتهم أو نفعتهم؛ لأن الدواعي إلى النشر كثيرة مختلفة، ولا يمكن ضبطها، فيخرج المكتوم لأغراض مختلفة.

فلو كان الأمر على ما ذكر في الاعتراض؛ لظهر ذلك للناس لا محالة، وكان من المتعذر إخفاؤه وكتمانه؛ لأن المجتمع كثير العدد لا يعدم أن يوجد فيه أحد يذكر ذلك الفعل لظنه أنه أمر حسن جميل، أو يوجد فيه أحد يذكره لفساد دينه ونفاقه، أو يوجد فيه أحد يذكره تقربًا إلى الأعداء، أو لغرض من الدنيا، أو يوجد فيها أحد يذكره تعجبًا واستغرابًا، أو يذكره حاكيًا لأولاده وخلّانه[1].

والمقصود أن مثل ذلك الفعل الذي يتعلق بجماعات كبيرة من الناس، وفيه حكم عليهم جميعًا يستحيل أن يبقى سرًّا، وأن يمر الكذب فيه، ويروج على كل الناس، فلو كان الأمر كما ذكر في الاعتراض لظهر ذلك وأقيمت الأدلة والشواهد على كذبه لا محالة.

ثم إن هذا الاعتراض لا يختلف في حقيقته عن قول من يقول: بأن القرآن الذي بين أيدينا ليس هو القرآن الذي أنزل على النبي، أو أن القرآن كان أضعاف أضعاف ما هو عليه، وكل هذه الدعاوى باطلة، أثبت العلماء بطلانها بأدلة علمية

---

(١) انظر: المرجع السابق (٤٢).

ظاهرة القوة والصحة[1].

الاعتراض الرابع: إنكار بلوغ التحدي بالقرآن إلى كل العرب:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على التسليم بأن النبي ﷺ قد تحدى بالفعل العرب بالقرآن، ولكن لا يوجد دليل على أن ذلك التحدي بلغ كل العرب، فما الذي يمنع أن يكون في العرب أناس بلغاء يمكنهم معارضة القرآن لم يبلغهم التحدي به؟![2].

وهذا الاعتراض لا يختلف عن الاعتراض السابق في البطلان والفساد، فإن النبي ﷺ كان يقرأ القرآن على أصحابه، وعلى كفار قريش، وآيات التحدي بالقرآن أكثرها كان في السور المكية، وانتشر خبر الإسلام وحال النبي ﷺ مع قومه وحربه معهم، وطالت مدة دعوته ﷺ وبلغت أكثر من عقدين من الزمان، ثم توسعت دولة الإسلام في زمن النبي ﷺ إلى اليمن جنوبًا، وإلى البحرين شرقًا، وإلى حدود الشام شمالا، وكانت للعرب في زمن دعوة النبي ﷺ نوادٍ وأسواق يتجمع فيها أعداد منهم من جميع أقطار الجزيرة العربية، ويتناقلون فيها الأخبار والأنباء، ويتفاخرون فيها بالأشعار والفصاحة والكلام البليغ.

فمن المستبعد عقلًا مع كل هذه القرائن والأحوال أن يسمع العرب بالقرآن وبخبر الإسلام، ثم لا يسمعون بأمر هو من أعظم الأمور فيه، وهو أن النبي تحدى قومه بالإتيان بمثل القرآن، أو لا يسمعون بأمر هو من أهم الأمور التي تتعلق بما يمتازون به، ويشتغلون به في أسواقهم ونواديهم، فإن عدم سماعهم بذلك من أبعد ما يكون.

الاعتراض الخامس: إنكار عجز العرب عن التحدي:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على التسليم ببلوغ التحدي بالقرآن إلى جميع العرب، ولكن عدم إتيانهم بمثل القرآن ليس لكونهم كانوا عاجزين عن ذلك، وإنما يمكن أن يكون لاعتبارات أخرى متعددة، فقد يكون لأجل أنهم لم يهتموا

---

(١) انظر: وثاقة نقل النص القرآني من رسول الله ﷺ إلى أمته، محمد حسن حسن جبل، الكتاب كاملا.

(٢) انظر: إثبات نبوة النبي، أبو الحسن الزيدي (٤٤).

بالأمر، أو لأجل أنهم كانوا مشغولين بشئون حياتهم، أو لغير ذلك، فالاعتماد في إثبات العجز على مجرد عدم الإتيان بالمثل غير صحيح، ولا دليل عليه[1].

وهذا الاعتراض باطل؛ لكونه مخالفًا للحال الذي كان عليه قوم النبي ﷺ فإن النبي تحداهم والعرب جميعًا بالقرآن، وفتح الطريق لمن أراد أن ينقض دعوته، ويبطل ما يدعيه من الوحي الإلٰهي بأن يأتي بمثل ما أتى به من القرآن، وتحداهم على ذلك واستحثهم ووبخهم، وفرق بين جماعتهم، وسفه أحلامهم، وقبح آلهتهم، واتبعه كثير من شباب العرب ووجهائهم، ثم إن قريشًا وحلفاءها من العرب لم يتركوا النبي ﷺ وشأنه، وإنما قاموا بالتصدي لدعوته، وسعوا إلى تشويه صورته، وتعذيب أتباعه، وقتل بعضهم، بل أرسلوا إلى الحبشة بعضًا منهم في شأن أصحاب النبي ﷺ ولما انتقل النبي ﷺ إلى المدينة قامت بينهم ومن معهم من الحلفاء وبين المسلمين معارك قتل فيها كثير منهم ومن رؤسائهم، وخسروا فيها كثيرًا من الأموال والأنفس، وطار خبر ذلك كله في جميع الأمصار.

فلو كان يمكنهم معارضة القرآن لفعلوا ذلك، واستراحوا من كل هذا العناء، ولو كان عدم معارضتهم القرآن ليس عن عجز، وإنما عن عدم مبالاة، وانشغال لبادروا إلى إظهار المعارضة بدل أن يقوموا بتلك المشاق كلها، التي خسروا فيها كثيرًا، وساءت سمعتهم بسببها بين العرب، ولقام بعض العرب بالتبرع بالمعارضة لأجل أن يحلّ ذلك الاشتباك الكبير الذي تسبب في حصول أضرار عديدة بالناس.

ولكن ذلك كله لم يقع، ولم يتبرع أحد من العرب بمعارضة القرآن، وذلك يدل على أن عدم مجيئهم بمثل القرآن لم يكن إلا لأنهم كانوا عاجزين عن المعارضة.

الاعتراض السادس: الادعاء بأن العرب قد حققوا المعارضة:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على التسليم بأن التحدي بالقرآن قد بلغ كل العرب، وأنهم استجابوا لذلك التحدي، وأتوا بمثل القرآن، ولكن المسلمين

---

(١) انظر: المرجع السابق (٨٠)، وإعجاز القرآن، الرماني ـ ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ (١٣٧).

أخفوا ذلك، فمن المعلوم أن الذي كتب تاريخ دعوة الإسلام وأحداثها هم العلماء المسلمون، فما الذي يمنع أن يكونوا أخفوا معارضات العرب للقرآن حتى لا يبطل عليهم دينهم؟![1].

وهذا الاعتراض غير صحيح، فإنه قائم على مجرد احتمالات عقلية لا يوجد ما يسندها في التاريخ، بل أحداث التاريخ تناقضه وتنافره.

فإنه لو أتى العرب بمثل القرآن؛ لجاءت معارضتهم مجيء القرآن، ولحصل لها الانتشار مثل ما حصل للقرآن، ولكان العلم بها مثل العلم بالقرآن بل أشد؛ لأنها تتعلق بأمر عظيم جدًّا، فهو متعلق بأفضل ما تميزت به العرب عن غيرها من الأمم، وبأمر تشتغل به العرب كثيرًا وتتفاخر به، وقد تحداهم النبي به، ونشر ذلك في العالمين، وكرره على أسماعهم ووبخهم عليه وقرعهم، ثم إنه تفرقت بسببه جماعات العرب، وقامت من أجله حروب وسالت دماء، فليس من المقبول في العقل أن يكون أمر بهذا الخطر، ثم لا ينتشر في الناس، أو يمكن إخفاؤه والسعي إلى إزالته.

ثم إن دعوة الإسلام كانت محاطة بالأعداء من كل جانب، فكان اليهود والنصارى قريبين جدًّا من العرب، وكانت بينهم وبين العرب علاقات واتصالات، بل كان بعض العرب يذهب إليهم، ويظهر لهم القدح في القرآن، ولو كان أحد من العرب استطاع حقًّا أن يأتي بمثل القرآن لانتشر الخبر بين أولئك الأعداء، ولما أمكن للمسلمين منعه حينئذ[2].

وكان كثير من المخالفين للإسلام على علم بكثير من التفاصيل المتعلقة بالدعوة الإسلامية، فإن النبي ﷺ حين أمر بهجر ثلاثة من أصحابه الذين تخلفوا عن معركة تبوك، أرسل إلى أحدهم ملك غسان رسالة يطالبه فيها باللحاق به[3]، وهذا الحدث يدل على أن الأعداء المحيطين بدولة الإسلام كانوا على اطلاع كبير بتفاصيل ما كان يحدث في المجتمع الإسلامي، فلو أن أحدًا من العرب

---

(١) انظر في الإشارة إلى هذا الاعتراض: تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبد الجبار (٣٧٢)، وإثبات نبوة محمد ﷺ، أبو العباس القرطبي ـ وهو جزء محقق من كتاب الإعلام بما في دين النصارى من الأوهام ـ (١١٢).

(٢) انظر: تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبد الجبار (٣٦٣).

(٣) انظر: صحيح البخاري، رقم (٤٤١٨)، ومسلم، رقم (٢٧٦٩).

استطاع حقًّا أن يأتي بمثل القرآن؛ لانتشر الخبر بين أولئك الأعداء، ولكان من أسرع الأخبار وصولًا إليهم، ولما أمكن للمسلمين منعه حينئذ.

بل كان المجتمع المسلم يعيش فيه كثير من المنافقين وأعداء الإسلام، ولم يكونوا يتوانون أبدًا في السعي إلى محاربة الإسلام وتشويه صورته، حتى بلغ بهم الأمر أن يقدحوا في عرض النبي ﷺ فلو أن أحدًا من العرب استطاع حقًّا أن يأتي بمثل القرآن؛ لسعى أولئك الناس في نشر الخبر في العالمين، ولكن ذلك لم يقع.

ثم إنه وجد في التاريخ الإسلامي من سعى إلى معارضة القرآن، وكتب في القدح فيه، ولم يستطع المسلمون إخفاء خبر هذه المحاولات، ولم يقدروا على إخفائها عن العالمين، بل كانت أخبار تلك المؤلفات مشهورة معلومة لكثير من الناس من أتباع الإسلام وغيرهم.

وهذه الدعوى لا تختلف عن دعوى ابن الراوندي وغيره التي ادعى فيها أن النبي ﷺ كان يتصف بصفات قبيحة، وكانت تظهر منه أعمال سيئة، ولكن أصحابه أخفوها عن أعين الناس[1].

فإنه لو كان النبي ﷺ كذلك؛ لما أمكن إخفاء ما ظهر منه عن الناس، لكونه ﷺ كان ظاهرًا للناس، ومعاشرًا لأعداد كبيرة منهم، ولبادر المنافقون إلى إعلانها في العالمين، ولنقلها كفار العرب إلى أصدقائهم في فارس والروم.

إن هذا الاعتراض لا يختلف عن زعم من يدعي بأن كفار قريش لم يحاربوا النبي ﷺ ولم يعذبوا أصحابه، وإنما اخترع أتباعه هذه الأحداث لكي يستعطفوا الناس، ويلفتوا إليهم أنظارهم، ولا يختلف عن قول من يدعي أن النبي ﷺ كان يريد التراجع عن دعوته في آخر عمره، ولكن أصحابه وأتباعه منعوه من ذلك، ولا يختلف عن قول من يدعي أن مسيلمة الكذاب أتى بمعارضة حقيقية للقرآن، ولكن المسلمين أخفوا ذلك، وحرفوه، ونقلوا إلينا ذلك الكلام الهزيل حتى يشوهوا صورة مسيلمة، ونحو ذلك من الادعاءات التي لا يشك أحد من العقلاء العارفين بالتاريخ بكذبها وبطلانها.

ولا يصح أن يقال: إن العرب أخفوا المعارضة التي كانت لديهم خوفًا من

---

(١) انظر: تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبد الجبار (١٢٨).

السيف، فإن قوة دولة الإسلام لم تكن من أول الأمر، وإنما كانت في آخر حياة النبي ﷺ بعد عقدين من التحدي، فلو وجدت المعارضة حقًّا؛ لانتشر خبرها في بلاد فارس والروم، وتلك البلاد لا سلطة للمسلمين عليها.

ثم إن دولة الإسلام ضعفت بعد موت النبي ﷺ فلو أن ثمة معارضة للقرآن؛ لأمكن لكثير من الناس نشرها أو نقلها إلى الدول الأخرى[1].

الاعتراض السابع: أن عجز العرب ليس دليلًا على عجز غيرهم:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على التسليم بعجز العرب عن معارضة القرآن، ولكن عجز العرب ليس دليلا على عجز غيرهم، فما الذي يمنع أن غيرهم يمكنه معارضة القرآن والمجيء بمثله؟! وما الذي يمنع أن يأتي أحد في آخر الزمان يمكنه أن يأتي بمثل القرآن أو أعلى منه؟![2].

وهذا الاعتراض متناقض مع ما يقتضيه قياس الأولى، وهو دليل عقلي معتبر، فإن عجز الأقوى عن شيء ما يدل بالضرورة العقلية على عجز من هو أضعف منه عنه من باب أولى، فإن عجز الرجل القوي عن حمل صخرة كبيرة، يدل بقياس الأولى على عجز حمل الطفل الضعيف عن حملها.

فكذلك الحال في عجز العرب عن معارضة القرآن، فإن ذلك يدل بقياس الأولى عن عجز من عداهم من الناس؛ لأن العرب هم الأقوى والأولى في معارضة القرآن؛ لكونهم أهل الفصاحة والبلاغة والبيان، وهم مشتغلون بهذا الأمر ومتفاخرون به، فإن تحقق منهم العجز عن معارضة القرآن، فغيرهم سيكون أكثر عجزًا وبعدًا عن أن يأتي بمثل القرآن.

وهذا الأمر ليس خاصًّا بهذه القضية، وإنما هو شامل في كل مجالات الحياة، فإن عجز أهل الاختصاص عن شيء ما متعلق باختصاصهم بعد تحديهم فيه، وتوبيخهم واستنفارهم يدل على أن غيرهم أولى بالعجز منهم، فلو أن رجلًا أتى بأمر في شأن الطب، وتحدى أهل الاختصاص فيه، ووبخهم وقرعهم على

---

(١) انظر: المرجع السابق (٣٧٣)، وإثبات نبوة النبي، أبو الحسن الزيدي (٥٩).

(٢) انظر في الإشارة إلى هذا الاعتراض: إثبات نبوة النبي ﷺ، أبو الحسن الزيدي (٨٩).

معارضته، وعجز أهل الاختصاص جميعهم عن إثبات خطئه؛ فإن ذلك يدل على أن غيرهم سيكون أولى بالعجز.

أما القول: بأن لا مانع من أن يأتي أقوام في آخر الزمان يمكنهم معارضة القرآن، فهذا القول لا يعدو أن يكون مجرد فرض عقلي لا أساس له من الصحة، فإن العرب في زمن النبي ﷺ كانوا أهل اللغة، وهم يتحدثون بها بالسليقة والطبع، ومن المستبعد في العقل أن يكون من تحصل على اللغة بالتعلم والتدريب أفهم لأسرار اللغة وفصاحتها من صاحب اللغة نفسها الذي طبع عليها، فشأن اللغة مختلف عن شأن المجالات الأخرى؛ لأن الأخذ بها عند أهلها أخذ بالطبع والسليقة، فمن المستبعد أن يكون المتأخر فيها أكمل من المتقدم، وأما المجالات الأخرى كالطب والكتابة والهندسة فإن الأخذ بها عند كل الناس أخذ بالتعلم والتدريب، فمن الممكن أن يكون المتأخر أكمل من المتقدم فيها.

ثم إن الاعتماد على ذلك الفرض العقلي ـ أعني: القول بأنه لا مانع من أن يأتي أقوام في آخر الزمان يمكنهم معارضة القرآن ـ من غير قيد معرفي بيّن يؤدي إلى التشكيك في كل المعارف والعلوم التي يصدق الناس بها، فإنه بناءً عليه يمكن أن يقال: إنه لا مانع من أن يصل الناس إلى مرحلة من العلم يكتشفون فيها أن كل ما كانوا عليه من العلوم باطل! ولا مانع من أن يكشف الإنسان بأن الرجل الذي كان يعتقده أباه لم يكن كذلك!! وهكذا الأمر في كل المعارف الضرورية.

الفصل الثالث

الاعتراض على أصل الأديان وطبيعتها

مدخل

من أوسع الجوانب التي وجه إليها الناقدون للأديان سهامهم النقدية الجانب الذي يتعلق بأصل نشأة الدين وطبيعته وتاريخه وتشريعاته.

فلا تكاد تحصى الاعتراضات التي أقاموها، والشكوك التي أثاروها؛ فتراهم تارة يشككون في أصل نشأة الدين عند الإنسان، وتارة تراهم يعترضون على وظيفته وأثره في المجتمع، وكرة أخرى يدّعون بأن الأديان مخالفة للعقل والعلم، ويتهمون الأديان بأنها أضرت بالحياة الإنسانية وبأخلاق بني آدم، ويصفونها بأنها أثارت العداوات بين المجتمعات الإنسانية وتسببت في إشعال الحروب بينهم، ومرة أخرى يصرخون بأن الدين ظلم الإنسان وقهره واحتقره، وفي كل لحظةٍ وحينٍ لا تفتر ألسنتهم عن نعت الأديان بالتناقض والخرافة وترويج الأساطير.

وهذه الاعتراضات اعتمد عليها أتباع الدين الربوبي في تنفير الناس من الأديان المنزلة، والاستجابة لدعواتهم في الاقتصار على الإيمان بالخالق بدون دين منزل.

واعتمد عليها أتباع التيار الإلحادي أيضًا، وجعلوها بمثابة خطوة رئيسة للتشكيك في وجود الخالق سبحانه، فإن كثيرًا منهم يبدأ أولا بالتشكيك في صحة الأديان وإثارة الاعتراضات عليها، ويحاول إقناع المجادل معه بأنها لا تقوم على أسس عقلية صحيحة ولا منطلقات علمية مستقيمة، ثم ينطلق من ذلك إلى التشكيك في وجود الخالق نفسه.

وقبل أن نلج في غمار الاعتراضات التفصيلية التي أثارها المعترضون على

أصل الأديان وطبيعتها، لا بد من التقدم بذكر الأصول الكلية التي يقوم عليها الإيمان بالأديان، ويرتكز عليها التعبد لله تعالى؛ لأن إظهار هذه الأصول من أقوى ما يكشف حقيقة الأديان، ومن أشد ما يبين الأسس التي ترتكز عليها، ومن أعمق ما يجلي الخطأ الواقع في تصورات الناقدين للأديان.

وبناءً على هذا فإن الحديث في هذا الفصل سيكون منقسما إلى **مبحثين رئيسين**:

الأول: سيكون مخصصًا للحديث عن الأصول الكلية التي يقوم عليها الإيمان بالأديان.

والثاني: سيكون مخصصًا لاستعراض أهم الاعتراضات التي يوردها الناقدون للأديان، وبيان ما فيها من خلل واضطراب.

المبحث الأول

الأصول التي يقوم عليها الإيمان بالأديان

لا بد من التأكيد ابتداءً على أن الإيمان بالأديان تابع للإيمان بوجود الله ومتأخر عنه في المرتبة والحدوث، وللإيمان بثبوت النبوات والوحي؛ فمن لم يكن مؤمنا بوجود الله وخلقه للكون، فلن يكون مؤمنًا بالأديان ولا متبعا لها، فصحة الأديان ولزوم الأخذ بها يجب أن يكون بعد إثبات الوجود الإلٰهي والإيمان بخلقه للكون، ومن لم يكن مؤمنًا بالله فإنه لا فائدة في الحديث معه عن الإيمان بالأديان؛ لكونه لم يحقق المرتبة السابقة على هذه المرتبة، وكل الحجج التي يمكن أن تقام على ضرورة الإيمان بالأديان إنما هي مبنية على الإيمان بوجود الخالق.

ويرتكز الإيمان بالأديان[1] على سبعة أصول رئيسة:

الأصل الأول: أن التعبد لله ضرورة فطرية ونفسية:

ومعنى هذا الأصل: أن التعبد لله والخضوع له أمر ملازم للإيمان بوجود الله وخلقه للكون، فكل من آمن بوجود الله وبأنه الخالق للكون، فإنه يلزمه في ضرورة العقل أن يكون عابدًا له وخاضعًا لجلاله وكماله.

فلا يمكن تأسيس العبادة لله إلا بعد تأسيس الإيمان بوجوده سبحانه وخلقه للكون، فهذا الإيمان هو القاعدة التي يرتكز عليها التعبد الذي يقوم به المؤمنون لخالقهم، وهي الأساس الذي يستند إليه كل ما يتعلق بتصرفات العباد اتجاه

---

(١) المراد بالأديان هنا جملة ما يسمى دينًا، وليس كل ما يسمى دينا، والمراد بها في هذا الفصل عموما دين الإسلام فقط، فنحن المسلمين لسنا معنيين بالدفاع عن الأديان الأخرى؛ لأننا نراها منحرفة، وإنما نحن معنون بالدفاع عن دين الإسلام فقط.

ربهم؛ فثبوته يستلزم ثبوت التعبد لله، وانتفاؤه يستلزم انتفاء التعبد لله، وفقدانه لمستنداته ومسوغاته.

وموجب ذلك: أن خلق الله للكون وتدبيره له يستلزم في ضرورة العقل أن يكون الله الخالق للكون متصفًا بصفات توجب أن يكون مستحقًّا لأن يخضع الناس له، وأن يجتهدوا في التعبد له والسعي في مرضاته وتحقيق محابه واجتناب ما يبغضه.

يقول محمد عبد الله دراز في الكشف عن هذا المعنى: «الفكرة الدينية تعبر عن حاجات النفس الإنسانية في مختلف ملكاتها ومظاهرها، حتى إنه كما صح أن يُعرف الإنسان بأنه حيوان مفكر أو أنه حيوان مدني بطبعه، يسوغ لنا كذلك أن نُعرفه بأنه حيوان متدين بفطرته»[1].

ويدل على صحة تلك الحقيقة أسس عديدة ترجع في مجملها إلى **أساسين اثنين**، هما اللذان يقوم عليهما استحقاق الله العبادة:

الأساس الأول: الاتصاف بالكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه:

فإن إيمان الإنسان بخلق الله للكون وتدبيره له يستلزم في ضرورة العقل أن يؤمن الإنسان بأن الله لا حدود لقدرته وعظمته وعلمه وحكمته، وأن كماله مطلق لا نهاية له، وقد سبق في الفصل الأول إثبات ذلك.

ويستلزم أنه لا يمكن للعباد أن يحيطوا بكماله المطلق، فإن البشر لم يستطيعوا أن يحيطوا علمًا بالكون وما فيه من تفاصيل، وأدركوا عجزهم عن ذلك، واكتشفوا أنهم مع تطورهم العلمي والتقني لم يستطيعوا أن يصلوا إلا إلى معرفة جزء ضئيل جدًّا من الكون؛ فكيف يستطيعون الوصول إلى معرفة حقيقة خالق الكون ومصدره ومدبره؟! فعجزهم عن البلوغ إلى ذلك أولى وأحرى.

وإيمان الإنسان بكمال الله المطلق يوجب عليه محبته وتعظيمه وإجلاله؛ لكون النفس الإنسانية مفطورة على محبة الكمال والخضوع للجلال، وكلما ازدادت هذه المعاني ازدادت موجبات المحبة والتعظيم، فإن الإنسان السوي في عقله وفطرته يجد من نفسه محبة للكمال وانجذابًا إليه، وكلما ازداد الكمال

---

(١) الدين (٩٨).

ازدادت المحبة والانجذاب؛ فالكمال المطلق يوجب كمال المحبة والانجذاب.

وفي بيان هذا المعنى يقول ابن القيم: «لا ريب أن كمال العبودية تابع لكمال المحبة، وكمال المحبة تابع لكمال المحبوب في نفسه، والله سبحانه له الكمال المطلق التام في كل وجه الذي لا يعتريه توهم نقص أصلًا، ومن هذا شأنه، فإن القلوب لا يكون شيء أحب إليها منه ما دامت فطرها وعقولها سليمة، وإذا كان أحب الأشياء إليها، فلا محالة أن محبته توجب عبوديته وطاعته وتتبع مرضاته واستفراغ الجهد في التعبد له والإنابة إليه. وهذا الباعث أكمل بواعث العبودية وأقواها، حتى لو فرض تجرده عن الأمروالنهي والثواب والعقاب واستفراغ الوسع، واستخلص القلب للمعبود الحق، ومن هذا قول بعض السلف: «إنه ليستخرج حبه من قلبي ما لا يستخرجه قوله»، ومنه قول عمر ـ في صهيب ـ: «لو لم يخف الله لم يعصه»، وقد كان هذا هو الواجب على كل عاقل»[1].

فمن أقر بأن الله هو الخالق للكون، ثم لا يقر بأنه مستحق للعبودية والمحبة والتعظيم، فهو متناقض مع العقل وقوانينه السليمة، ومتنافر مع طبيعة النفس الإنسانية.

الأساس الثاني: الإنعام المطلق:

فإذا كان الله هو الخالق للكون، فهذا يعني أنه المصدر الأول لكل ما يحدث في هذا الكون؛ فهو إذن المنعم الحقيقي، وهو الرازق الأول الذي لا مانع لما أعطى، ولا معطي لما منع، كما قال تعالى: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْـَٔرُونَ ۝٥٣﴾ [النحل: ٥٣]، فكل النعم الظاهرة والباطنة، والحسية والمعنوية، والكبيرة والصغيرة، هي من الله وحده، وهو الذي أذن في إعطائها.

والإيمان بهذه المعاني يوجب على الإنسان المحبة لله والخضوع له؛ لأن النفس الإنسانية السوية مجبولة على المحبة لمن أحسن إليها والخضوع له، وكلما ازداد الإنعام ازدادت المحبة والتعظيم؛ فالإنعام المطلق يوجب المحبة المطلقة والانجذاب المطلق، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن القيم: «ولما كانت عبادته

---

(١) مفتاح دار السعادة (٢/٥٠٦).

تعالى تابعة لمحبته وإجلاله، وكانت المحبة نوعين: محبة تنشأ عن الإنعام والإحسان؛فتوجب شكرا وعبودية بحسب كمالها ونقصانها، ومحبة تنشأ عن جمال المحبوب وكماله؛ فتوجب عبودية وطاعة أكمل من الأولى = كان الباعث على الطاعة والعبودية لا يخرج عن هذين النوعين»(١).

فهذا الأساسان هما اللذان استحق الله بسببهما العبادة، وأوجبا أن يكون الإنسان خاضعا له، بل هما اللذان أوجبا على كل ما في الكون أن يكون خاضعا لله تعالى، كما قال سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ ۖ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ ۗ وَمَن يُهِنِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّكْرِمٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ ﴿١٨﴾﴾ [الحج: ١٨].

ومن خلال هذين الأساسين يتبين أن وجوب التعبد لله والخضوع له راجع إلى أنه تعالى مستحق للعبادة، وليس راجعًا إلى أن الله محتاج إلى عبادة الإنسان، ولا إلى أنه مفتقر إليها، ولا إلى أن الإنسان متفضل على الله بها، فكل هذه المعاني باطلة زائفة لا علاقة لها بمبدأ التعبد لله، كما قال تعالى على لسان موسى ﷺ: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰٓ إِن تَكْفُرُوٓا۟ أَنتُمْ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِىٌّ حَمِيدٌ ﴿٨﴾﴾ [إبراهيم: ٨]، وكما قال تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ ۖ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ۚ﴾ [الإسراء: ٧]، وكما قال الله في الحديث القدسي الصحيح: «**يَا عِبَادِي، لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنَّكُمْ كَانُوا عَلَى أَتْقَى قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ مِنْكُمْ، مَا زَادَ ذَلِكَ فِي مُلْكِي شَيْئًا، يَا عِبَادِي، لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنَّكُمْ كَانُوا عَلَى أَفْجَرِ قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ مَا نَقَصَ ذَلِكَ مِنْ مُلْكِي شَيْئًا**»(٢).

وكل من أقر بوجود الله وإنعامه المطلق، ولم يؤمن بوجوب العبودية له، فهو متناقض مع نفسه ومضطرب في مواقفه؛ فمن الممتنع أن يكون الإنسان مدركا للعظمة الإلٰهية وضخامة الإحسان الإلٰهي، ثم بعد ذلك يكون غير عابد له.

الأصل الثاني: أن التدين ملازم للمجتمعات الإنسانية في كل مراحلها:

وهذا الأصل متفرع عن الأصل السابق، فحين كان الإيمان بوجوب

---

(١) مفتاح دار السعادة (٢/٥٠٨).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، رقم (٢٥٧٧).

التعبد لله هو مقتضى الضرورة الفطرية والنفسية، فإن معنى ذلك أن يكون التدين ملازما للمجتمعات الإنسانية في كل مراحلها.

ومعنى هذا الأصل: أن التعبد مكون أصيل في حياة الإنسان، وجزء جوهري لا ينفصل عن البنية الإنسانية، وأمر فطري ملازم للمجتمعات الإنسانية في كل مراحلها التاريخية، فلم يكن التدين أمرًا طارئا على الحياة الإنسانية أو لاحقا عليها في التاريخ، وإنما هو موجود مع وجودها.

يقول أرنولد توينبي في الكشف عن هذه الحقيقة: «إن جوهر الدين ثابت ثبات جوهر الطبيعة البشرية ذاتها؛ فالدين في الحقيقة صفة ذاتية مميزة للطبيعة البشرية»(١)، وفي تأكيد هذا المعنى يقول مارسيل روبي: «منذ أقدم العصور وجدت لدى البشر قناعات راسخة بوجود الإله، وهذه المعرفة مغروسة في جيناتنا»(٢).

ويؤكد معجم لاروس للقرن العشرين هذه الحقيقة قائلًا: «إن الغريزة الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشرية، حتى أشدها همجية. وأقربها إلى الحياة الحيوانية... وإن الاهتمام بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية»(٣).

ويعبر المفكر الإسلامي مالك ابن نُبَيّ عن هذا المعنى بعبارة بليغة قائلًا عن الدين إنه: «ظاهرة كونية تحكم فكر الإنسان وحضارته، كما تحكم الجاذبية المادة وتتحكم في تطورها»(٤).

ويسأل الفيلسوف الشهير أجوست سباتييه في كتابه «فلسفة الأديان» نفسه؛ فيقول: «لماذا أنا متدين؟ إني لم أحرك شفتي بهذا السؤال مرة إلا وأراني مسوقًا للإجابة عليه بهذا الجواب، وهو: أنامتدين؛ لأني لا أستطيع خلاف ذلك؛ لأن التدين لازم معنويمن لوازم ذاتي»، يقولون لي: «ذلك أثر من آثار الوراثة أوالتربية أو المزاج»؛ فأقول لهم: «قد اعترضت على نفسي كثيرًا بهذا الاعتراض نفسه،

---

(١) تاريخ الإنسانية (١/ ١٩).

(٢) تاريخ التفكر بالإله (٧).

(٣) الدين، محمد عبد الله دراز (٨٢).

(٤) الظاهرة القرآنية (٢٨).

ولكني وجدته يقهقر المسألة ولا يحلها، وأن ضرورة التدين التي أشاهدها في حياتي الشخصية أشاهدها بأكثر قوة في الحياة الاجتماعية البشرية، فهي ليست أقل تشبثا مني بأهداب الدين»»[1].

وهذا الاعتقاد هو المتوافق مع الطبيعة الإنسانية؛ فإن الإنسان في طبيعته كائن متسائل ومستفهم، وباحث عن الحقيقة والحكمة، فالشعور بالسببية، والتطلع إلى البحث عن الغاية أمور متجذرة في النفس الإنسانية، لا تنفك عنها أبدًا، وهذه الطبيعة تثير في نفس الإنسان أسئلة عميقة عن الوجود وطبيعته والغاية منه، وقد عبر بارتيلمي سانت هيلير عن هذا المعنى فقال: «هذا اللغز العظيم الذي يستحث عقولنا: ما العالم؟ وما الإنسان؟ من أين جاء؟ من صنعهما؟ ما هدفهما؟ كيف بدأا؟ كيف ينتهيان؟ ما الحياة؟ ما الموت؟ ما القانون الذي يجب أن يقود عقولنا في أثناء عبورنا في هذه الدنيا؟ أي مستقبل ينتظرنا بعد هذه الحياة العابرة؟ وما علاقتنا بهذا الخلود؟ هذه الأسئلة لا توجد أمة ولا شعب ولا مجتمع إلا وضع لها حلولًا جيدة أو رديئة، مقبولة أو سخيفة، ثابتة أو متحولة»[2].

ويقول شاشاوان: «مهما يكن تقدمنا العجيب في العصر الحاضر علميا وصناعيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا، ومهما يكن اندفاعنا في هذه الحركة العظيمة للحياة العملية، وللجهاد والتنافس في سبيل معيشتنا ومعيشة ذوينا؛ فإن عقلنا في أوقات السكون والهدوء - عظامًا كنا أو متواضعين، خيارًا كنا أو أشرارًا - يعود إلى التأمل في هذه المسائل الأزلية: لِمَ؟ وكيف كان وجودنا؟ ووجود هذا العالم؟ وإلى التفكير في العلل الأولى أو الثانية، وفي حقوقنا وواجباتنا»[3].

وطبيعة هذه الأسئلة الوجودية وتجذر دوافعها في النفس الإنسانية تحدث في داخل الإنسان أنواعا من المشاعر العميقة: تحدث في داخله التعظيم لخالق هذا الكون الفسيح ومدبره، وتحدث الحب له؛ لكماله وإنعامه، وتحدث الخوف منه ومن الابتعاد عنه؛ لجلالته وعظمته، وتحدث في داخله التعلق به بالرجاء

---

(١) الإسلام في عصر العلم، محمد فريد وجدي (٢٢٢)، وانظر مقالات أخرى في تأكيد ملازمة الدين للإنسان: بحوث في مقارنة الأديان، أحمد السايح (٣٣).

(٢) الدين، محمد دراز (٨٣).

(٣) المرجع السابق (٨٣).

والأمل؛ لكمال قدرته وعلمه، وهذه المشاعر كلها مجتمعة تدفع بالإنسان إلى التعلق بالله، والتعبد له في كل الأحوال.

وقد تفسد دوافع تلك الأسئلة أو تضعف؛ فينحرف الإنسان عن العبودية لله إلى التعلق بآلهة أخرى في الكون، ولكن ذلك الانحراف في الجملة لا يخرجه عن دائرة التعبد، ولا عن الإقرار بالخالق للكون.

وهذا يدل على أن التدين في حياة المجتمعات الإنسانية إنما هو استجابة للضرورات العقلية والدوافع الداخلية (الفطرية) التي يجدها الإنسان في نفسه.

ويدل أيضًا على أن التدين ملازم للحياة الإنسانية منذ أول نشأتها.

وتدل أيضًا على أن حصول التدين عند الإنسان لم يكن نتيجة دافع واحد فقط، وإنما هو نتيجة دوافع متعددة، كامنة في داخل الكيان الإنساني، تمثل جزءًا جوهريًّا من بنيته الأساسية.

يقول ابن تيمية في الإشارة إلى هذا المعنى: «معلوم أن السؤال والحب والذل والخوف والرجاء والتعظيم والاعتراف بالحاجة والافتقار ونحو ذلك، مشروط بالشُّعور بالمسؤول المحبوب المرجو المخوف المعبود المعظم، الذي تعترف النفوس بالحاجة إليه والافتقار، الذي تواضع كل شيء لعظمته، واستسلم كل شيء لقدرته، وذَلَّ كل شيء لعزته، فإذا كانت هذه الأمور مما تحتاج النفوس إليها، ولا بدَّ لها منها، بل هي ضرورية فيها، كان شرطها ولازمها، وهو الاعتراف بالصانع، والإقرار به أولى أن يكون ضروريًّا في النفوس»[1].

بل يذهب ابن تيمية إلى أن إيمان النفس الإنسانية بالله أعظم وأعمق من إيمانها بالأمور الضرورية البدهية؛ حيث يقول: «أصل العلم الإلٰهي فطري ضروري، وإنه أشد رسوخا في النفوس من مبدأ العلم الرياضي؛ كقولنا: «إن الواحد نصف الاثنين»، ومبدأ العلم الطبيعي؛ كقولنا: «إن الجسم لا يكون في مكانين»[2].

ومع قوة دلالة الضرورة الفطرية على أن التدين ملازم للحياة الإنسانية فإن النصوص الشرعية جاءت بتأكيد هذه الملازمة وتعزيزها؛ فقد دلت النصوص على

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٣٦).

(٢) مجموع الفتاوى (٢/ ١٥).

أن الله فطر الناس على الإيمان به وعلى توحيده؛ كما قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠].

ودلت النصوص أيضًا على أن الله أرسل الرسل للناس من أول نزولهم إلى الأرض؛ فقد أخبر الله تعالى آدم ـ وهو أبو البشر كلهم ـ بأنه سينزل إليهم ما يبين لهم الحق؛ كما قال تعالى: ﴿قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾﴾ [طه: ١٢٣]، وأخبر سبحانه بأنه بعث في كل أمة رسولا؛ كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وكما قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴿٢٤﴾﴾ [فاطر: ٢٤].

ولم يقتصر الأمر في الدلالة على ملازمة التدين للإنسان على الدلالة الفطرية العقلية والدلالة الشرعية، بل تضافرت معها الدلالة التاريخية أيضًا، ومع أن هذه الدلالة ليست موثوقة بالدرجة الكافية، إلا أنها تصلح للاستئناس وإلزام المخالف المعتمد على نوعها؛ فقد توصل عدد من الدارسين إلى أن هناك شواهد تاريخية وأثرية من الأحافير وغيرها تدل على أن التدين ملازم لكل المجتمعات الإنسانية، وفي بيان هذا يقول المؤرخ بلوتارك: «من الممكن أن نجد مدنا بلا أسوار، ولا ملوك، ولا ثروة، ولا آداب، ولا مسارح، ولكن لم يَرَ إنسانٌ قط مدينة بلا معبد، ولا يمارس أهلها عبادة»[(١)].

ويقول برجستون: «قد نرى في السابق أو في الحاضر مجتمعات إنسانية لا حظ لها من علم أو فن أو فلسفة، ولكننا لا نعرف قط مجتمعا لا دين له»[(٢)].

الأصل الثالث: أن الأصل في الديانة الإنسانية التوحيد للخالق:

إذا كان التدين ملازمًا للحياة الإنسانية، فإن الأصل في ذلك التدين هو التوحيد لله تعالى، ومعنى ذلك: أن البشرية في أول أمرها لم تكن تعرف تعدد الآلهة ولم تكن تتعبد إلا لإله واحد، وهو الله الخالق الرازق المدبر، والشرك

(١) دراسات في الأديان الوثنية القديمة، أحمد عجيبة (٥٤).
(٢) منبعا الأخلاق والدين (١٢٣).

طارئ عليها وحادث بعد أن لم يكن؛ فآدم وأبناؤه ومن جاء بعدهم كانوا على التوحيد، ولم يقع الشرك في الناس حتى زمن نوح عليه السلام[1].

والأصل المعتمد في علمنا بطبيعة الدين عند الأمم الأولى للإنسان يرجع إلى الخبر الصادق المعتمد على الوحي؛ لأن تلك الأمم لم يبق من آثارها شيء، وتعد قبل التاريخ الإنساني المعروف، فلا طريق مأمونا للعلم بحالهم إلا الخبر الإلهي.

وفي نصوص القرآن والسُّنَّة دلالات عديدة تدل على أن الأصل في ديانة الإنسان التوحيد وأن الشرك طارئ عليها، ومن ذلك: إخبار النصوص عن توحيد آدم، وأنه تاب إلى الله وأناب وأعلن العبودية له؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾﴾ [البقرة: ٣٧]، ﴿ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴿١٢٢﴾﴾ [طه: ١٢٢].

وأخبرنا الله في القرآن أن الناس كانوا على دين واحد ثم اختلفوا؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١٩﴾﴾ [يونس: ١٩]، وأخبرنا في الحديث القدسي أنهم كانوا على التوحيد، ثم انحرفوا عنه، فعن عياض بن حمار المجاشعي أن النبي ﷺ قال: «**قَالَ اللهُ تَعَالَى: «إِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ كُلَّهُمْ، وَإِنَّهُمْ أَتَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ فَاجْتَالَتْهُمْ عَنْ دِينِهِمْ، وَحَرَّمَتْ عَلَيْهِمْ مَا أَحْلَلْتُ لَهُمْ، وَأَمَرَتْهُمْ أَنْ يُشْرِكُوا بِي مَا لَمْ أُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا**»»[2].

ويقول ابن عباس: «كَانَ بَيْنَ نُوحٍ وَآدَمَ عَشَرَةُ قُرُونٍ كُلُّهُمْ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْحَقِّ، فَاخْتَلَفُوا فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ»[3].

ومع دلالة النصوص الشرعية على إثبات تلك الحقيقة، فإن عددا من الدراسات التاريخية للحضارات القديمة توصلت إلى النتيجة نفسها، وهي تصلح للاستئناس وتأكيد الدلالات الشرعية لا للاعتماد عليها مستقلة، ومن أشهر علماء الأديان الذين ذهبوا إلى أن الأصل في ديانة الإنسان التوحيد: عالم

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٨/ ٦٠٣).

(٢) أخرجه مسلم، رقم (٧٣٠٩).

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/ ٥٤٦).

الأديان المشهور لانج؛ فإنه ذهب إلى أن الإنسانية بدأت بالتوحيد، ثم طرأ الشرك عليها، وقد اعتمد على دراسات عدد من الباحثين قاموا بها على بعض المجتمعات البدائية، واستند إلى الأسس العقلية الفكرية كمبدأ السببية وغيره[١].

وفي تأكيد أن التوحيد أصل الدين الإنساني يقول ماكس موللر ـ في كتابه أصل الدين وارتقاؤه ـ: «إن هذه الآلهة المجسمة ليست إلا تمثيلا طرأ على الإنسان بعد تلك الفكرة الطبيعية، وبناءً على هذا فقد ركع آباؤنا وسجدوا أمام الله الحق، حتى قبل أن يجسروا على الإشارة إليه باسم»[٢]، وذكر «أن الناس كانوا في أقدم عهودهم على التوحيد الخالص، وأن الوثنية عرضت عليهم بفعل رؤسائهم الدينيين»[٣].

ويدل على صحة ذلك: أن طائفة الصابئة المندائيين يؤمنون بالتوحيد، وتصرح كتبهم المقدسة بالتوحيد لله تعالى في عبادته وخلقه، وقد أكد عدد من أبناء هذه الطائفة الباحثين بناء على ما عندهم من وثائق أن ديانتهم من أقدم الديانات الإنسانية المعروفة، إن لم تكن أقدمها، وينسبون كتابهم إلى آدم عليه السلام[٤] وذكروا أن دين الصابئة المندائيين مما هو مدون في كتبهم يتلخص في أنهم يؤمنون بتوحيد الله واليوم الآخر، وبالحساب والعقاب والجنة والنار[٥].

وقد افتُتِحَ كتابهم المقدس بالتوحيد، فجاء في أوله «بأسماء الحي العظيم، مسبح ربي بقلب نقي،هو الحي العظيم، البصير القدير العليم، العزيز الحكيم، هو الأزلي القديم، الغريب عن أكوان النور، الغني عن أكوان النور، هو القول والسمع والبصر، الشفاء والظفر، والقوة والثبات، هو الحي العظيم مسرة القلب، وغفران الخطايا. . . مسبح أنت، مبارك، ممجد، معظم، موقر، قيوم، العظيم السامي. . . خالد فوق كلَ الأكوان، لا موت يدنو منه ولا بطلان، وأمامه

---

(١) انظر: الاجتماع الديني، الخشاب (١٣٧)، والدين، محمد عبد الله دراز (١٠٤ ـ ١٠٥)، وانظر أقوالا أخرى لعلماء الأديان في تقرير هذا المعنى: العودة إلى الإيمان، هيثم طلعت (١٣٨).

(٢) المستقبل للإسلام، محمد فريد وجدي (٥).

(٣) تفصيل آيات القرآن الحكيم، جول لابوم، مقدمة المترجم (٧).

(٤) انظر: المقدمة التي كتبها نعيم بدوي وعضبان رومي ـ وهما من الصابئة ـ لكتاب «الصابئة المندائيون»، الليدي دراوور(٢٠)، وانظر: الصابئون حرانيين ومندائيين، رشدي عليان (١٨، ٦٦، ٧٤)، وتاريخ الصابئة المندائية، محمد عمر حمادة (٤١ ـ ٤٤).

(٥) انظر: المرجع السابق (٢١).

الملائكة ماثلون، بأضويتهم يتألقون، ساجدين خاشعين، شاكرين مسبحين. . . الأول منذ الأزل. خالق كل شيء. . . هو الملك منذ الأزل، ثابت عرشه، عظيم ملكوته، لا أب له ولا ولد، ولا يشاركه ملكه أحد، مبارك هو في كل زمان، ومسبح هو في كل زمان، موجود منذ القدم، باق إلى الأبد، قال للملائكة: «كوني»؛ فكانت، بقوله ملائكة النور كانت»[1].

وليس المقصود من نقل هذا النص التأييد لكل ما فيه، وإنما المقصود الاستدلال على أن توحيد الله في عبادته وخلقه للكون كان معروفا عند ديانة من أقدم الديانات المعروفة في التاريخ الإنساني.

ونحن نقر أن كثيرًا من الدراسات الأنثربويولوجية أثبتت أن عددا من الحضارات الإنسانية المشهورة كانت مشركة تعتقد بتعدد الآلهة وتنوعها، كالحضارة الآشورية والبابلية والمصرية والهندية وغيرها[2].

ولكن هذه النتيجة لا تقدح في النصوص الإسلامية ولا تشكل عليها؛ لأن الله تعالى أخبرنا بأن أكثر الأمم كانت على الشرك؛ كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلُ ۚ كَانَ أَكْثَرُهُم مُّشْرِكِينَ ﴿٤٢﴾﴾ [الروم: ٤٢]، وأخبرنا النبي ﷺ بأن عددًا من الأنبياء لم يجدوا من أقوامهم استجابة كبيرة في دعوتهم؛ حيث يقول: «**عُرِضَتْ عَلَيَّ الأُمَمُ فَجَعَلَ النَّبِيُّ وَالنَّبِيَّانِ يَمُرُّونَ مَعَهُمُ الرَّهْطُ وَالنَّبِيُّ لَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ**»[3].

فما ثبت في تلك الدراسات ـ من كثرة الشرك في الحضارات السابقة وقلة التوحيد ـ مؤيد لأخبار الإسلام، وليس معارضا لها.

ثم إن البحث ليس في تحديد حجم الشرك والتوحيد، وإنما في تحديد أولية أحدهما على الآخر، وثبوت كون الشرك أكثر ليس دليلا على أنه كان الأول ظهورًا.

---

(١) كنزا ربا (الكنز العظيم)، الكتاب المقدس عند الصابئة المندائيين (١)، وانظر نصوصا أخرى فيها التصريح بالتوحيد: الصابئة المندائيون، الليدى دراوور (٣٤٥، ٣٤٧)، والصائبة حرانيين ومندائيين، رشدي عليان (١٠٠).

(٢) انظر: عظمة بابل، هاري ساكز (٣٧٧)، ومقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، طه باقر (٢٢٧)، والحضارة المصرية القديمة، غوستاف لوبون (٤٦، ٤٧).

(٣) أخرجه البخاري، رقم (٥٧٠٥)، وغيره.

الأصل الرابع: أن التدين مطلب إنساني لا يمكن الاستغناء عنه:

وهذا الأصل نتيجة طبعية للأصول السابقة، فإذا كان التدين مقتضى ضروريًا من مقتضيات العقل والنفس، وكان لأجل ذلك ملازمًا للحياة الإنسانية على مر عصورها، فإن ذلك يدل بالضرورة على أن الإنسانية لا يمكن أن تستغني عن الدين في حياتها، وأن الدين مطلب جوهري من مطالب العيش.

فالإنسانية دائمًا في حاجة إلى التدين، وهي في كل أحوالها مفتقرة إليه؛ فالدين غذاء الروح، وبلسم الحياة، ومسكن النفس، ومصدر الطمأنينة، ومنبع الراحة والسكينة، فحاجة الإنسانية إليه فوق كل حاجة، وفاقتها إليه تعلو كل فاقة.

لا جرم أن حاجة الإنسان إلى الدين ليست حاجة ثانوية هامشية، إنها حاجة رئيسة أصيلة، تتصل بجوهر الإنسان، وتتداخل مع كيانه وروحه، وتتوغل في أغوار أعماقه.

وضرورة التدين ليست مقتصرة على الفرد الإنساني فقط، وإنما هي شاملة للفرد والمجتمع معًا؛ فكما أن الفرد الإنساني يعد التدين مطلبًا جوهريًا لحياته، فكذلك المجتمعات الإنسانية لا يصلح حالها، ولا يستقر وضعها ولا تتعمق فيها المعاني الإنسانية وتشيع في جنباتها المشاعر الروحية بين أفرادها إلا بالدين.

وما أجمل ما ذكره الأستاذ عباس محمود العقاد في وصف الحاجة إلى الدين؛ حيث يقول: «إن تجارب التاريخ تقرر لنا أصالة الدين في جميع حركات التاريخ الكبرى، ولا تسمح لأحد أن يزعم أن العقيدة الدينية شيء تستطيع الجماعة أن تلغيه، ويستطيع الفرد أن يستغني عنه، في علاقته بتلك الجماعة، أو فيما بينه وبين سريرته المطوية من حوله، ولو كانوا من أقرب الناس إليه.

ويقرر لنا التاريخ أنه لم يكن قط لعامل من عوامل الحركات الإنسانية أثر أقوى وأعظم من عامل الدين، وكل ما عداه من العوامل الأخرى في حركات الأمم، فإنها تتفاوت فيه القوة بمقدار ما بينه وبين العقيدة الدينية من المشابهة في التمكن من أصالة الشعور وبواطن السريرة.

هذه القوة لا تضارعها قوة العصبية، ولا قوة الوطنية، ولا قوة العرف، ولا قوة الأخلاق، ولا قوة الشرائع والقوانين؛ إذ كانت هذه القوة إنما ترتبط بالعلاقة

بين المرء ووطنه، أو العلاقة بينه وبين مجتمعه، أو العلاقة بينه وبين نوعه، على تعدد الأوطان والأقوام.

أما الدين فمرجعه إلى العلاقة بين المرء وبين الوجود بأسره، وميدانه يتسع لكل ما في الوجود من ظاهر وباطن، ومن علانية وسر، ومن ماض أو مصير إلى غير نهاية، بين آزال لا تحصى في القدم، وآباد لا تحصى فيما ينكشف عنه عالم الغيوب. وهذا على الأقل هو ميدان العقيدة الدينية في مثلها الأعلى، وغاياتها القصوى، وإن لم تستوعبها ضمائر المتدينين في جميع العصور.

ومن أدلة الواقع على أصالة الدين: أنك تلمس هذه الأصالة عند المقابلة بين الجماعة المتدينة، والجماعة التي لا دين لها، أو لا تعتصم من الدين بركن مكين.

وكذلك تلمس هذه الأصالة عند المقابلة بين فرد يؤمن بعقيدة من العقائد الشاملة، وفرد معطل الضمير، مضطرب الشعور، يمضي في الحياة بغير محور يلوذ به، وبغير رجاء يسمو إليه.

لهذا.. الفارق بين الجماعتين، وبين الفردين، كالفارق بين شجرة راسخة في منبتها وشجرة مجتثة من أصولها! وقل أن ترى إنسانا معطل الضمير على شيء من القوة والعظمة، إلا أمكنك أن تتخيله أقوى من ذلك وأعظم، إذا حلت العقيدة في وجدانه محل التعطل والحيرة»[(١)].

والأدلة التي يمكن من خلالها إثبات صحة كون الدين مطلبا إنسانيا ملحا كثيرة متضافرة، ومن أهمها:

الدليل الأول: تقديم الإجابة الكافية عن الأسئلة الأولية الوجودية:

فالإنسان ليس كغيره من أنواع الحيوان؛ فهو كائن متسائل مستفهم باحث عن الحكمة والغاية، ومتأمل في الكون والوجود، وتحكم حياته أصناف من الروابط والعلاقات، تؤطرها حزم من المبادئ والقيم والأخلاق.

ولأجل هذا كانت حياته محاطة بأسئلة عميقة عن الوجود والغايات والحِكم، وليس من مصدر يمكن أن يجيب عن هذه الأسئلة بطريقة شاملة وشافية

---

(١) حقائق الإسلام وأباطيل خصومه (١٣).

مثل الدين، ومن تلك الأسئلة: من أين أتى الوجود؟ وما الحكمة من وجوده؟ وما الغاية التي ينتهي إليها؟ ومن أين أتت الحياة في الوجود؟ ولماذا انقسمت الموجودات إلى أحياء وجماعات عاقلة وغير عاقلة؟ وما الحكمة من وجود الإنسان العاقل؟ ولماذا يجب عليه أن يلتزم الخير ويبتعد عن الشر؟ وما ضابط الخير وضابط الشر؟ وما المعاني التي نعتمد عليها في تحديد المبادئ الأخلاقية؟ وغيرها من الأسئلة الوجودية العميقة.

ولا يمكن للإنسان أن يخفي هذه الأسئلة من حياته، ولا يمكنه أن يقلل من أهيمتها وأثرها في معاشه، فليس له حلّ إلا أن يقدم لها جوابًا واضحًا بيِّنًا، وإلا أضحت حياته مضطربة تعيسة فاقدة للمعنى.

ولا بد من التأكيد مرة أخرى على أن هذا الحكم إنما هو على جملة الحياة وطبيعتها وليس حكما على كل فرد فرد من الناس، فلا شك أن بعض المؤمنين يعاني من اضطراب في حياته وقلق، ولكن الحديث ليس عن هذا الجانب وإنما عن جملة الحال والأمر الغالب وليس عن الأفراد.

وقد أقر عدد كبير من العلماء الملاحدة وغيرهم بأن هذه الأسئلة لا يمكن للعلم أن يجيب عليها، ولا يستطيع الإنسان أن يقدم لها جوابا من خلال البحث في المعمل[(١)]

ومع أن جملة الأديان تقر أهمية الأسئلة المتعلقة بالحياة والمعنى، وتسعى إلى تقديم أجوبة عنها، فإن الدين الصحيح هو المصدر الوحيد الذي يقدم جوابًا شاملًا وكافيًا على تلك الأسئلة، يشبع فيها نهم الإنسان وتفكره فيها.

الدليل الثاني: ضبط السلوك الإنساني:

من أقوى ما يميز الحياة الإنسانية عن سائر أنواع الحيوان أنها منضبطة بسلوك محدد وقانون شامل، والدين من أقوى العوامل التي تساعد على ضبط السلوك الإنساني على المستوى الشخصي وعلى مستوى التعامل مع الآخرين.

أما على المستوى الشخصي؛ فإن الدين يساعد بشكل كبير جدًّا، وبصورة فاعلة على إحداث الاستقرار النفسي والروحي في الحياة الإنسانية، ويجعل

---

(١) انظر: الفصل الثاني من الباب الثاني، عند الحديث عن نقد النزعة العلموية.

الإنسان يشعر بالأمن النفسي الداخلي، ويعبر ابن القيم عن هذا المعنى بكلام لطيف رقيق؛ فيقول: «لا حياة له ـ قلب الإنسان ـ ولا فلاح ولا نعيم ولا سرور إلا برضاه ـ الله ـ وقربه والأنس به؛فبه يطمئن، وإليه يسكن، وإليه يأوي، وبه يفرح، وعليه يتوكل، وبه يثق، وإياه يرجو، وله يخاف، فذكره: قوته وغذاؤه، ومحبته والشوق إليه: حياته ونعيمه ولذته وسروره، والالتفات إلى غيره والتعلق بسواه داؤه، والرجوع إليه دواؤه، فإذا حصل له ربه سكن إليه، واطمأن به، وزال ذلك الاضطراب والقلق، وانسدت تلك الفاقة؛فإن في القلب فاقة لا يسدها شيء سوى الله تعالى أبدًا، وفيه شَعَثٌلا يلمه غير الإقبال عليه، وفيه مرض لا يشفيه غير الإخلاص له وعبادته وحده»[1].

وقد تكاثرت الدراسات العلمية الحديثة حول علاقة التدين بالصحة النفسية للإنسان وشعوره بالأمن الروحي، وتضافرت نتائجها على تأكيد أن للدين أثرًا عميق التأثير في تحسين الصحة النفسية للإنسان، وفي تحقيق الأمن الروحي له، وكذلك ظهرت دراسات كثيرة حول أثر القيام بالشعائر التعبدية، كالصلاة والصيام والذكر وغيرها، وخرجت بنتائج تؤكد الأثر الإيجابي العالي لممارسة تلك الشعائر في تخليص الإنسان من الاضطرابات النفسية، كالقلق والعزلة والاضطراب النفسي والوسواس وغيرها[2].

وأما على مستوى التعامل مع الآخرين؛ فإن الدين من أقوى العوامل التي تؤسس للوازع الداخلي، ذلكم الوازع الذي يعد بمثابة المراقب الدائم لتصرفات الإنسان وأعماله، سواء كان في مشهد من الناس والقانون أو لم يكن؛ فالإنسان الملتزم بالدين بصدق وإخلاص يعمل بالآداب والأخلاق؛ فلا يسرق ولا يغش ولا يخدع ولا يراوغ ولا يخون ولا يكذب، ويساعد الآخرين ويحسن إليهم ويعينهم بدافع داخلي من نفسه وليس خوفا من القانون أو خشية من الناس أو هروبا من العقوبة الدنيوية ولا لأجل مصالح مادية عاجلة، فالأصل في الإيمان

(١) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان (١/ ٧١).

(٢) انظر: العلاقة بين مستوى التدين والقلق العام، صالح إبراهيم الصنيع، مجلة جامعة الملك سعود، العدد (١٤) (ص٢٠٧ ـ ٢٣٤)، والتدين والصحة النفسية، مصطفى كويلو، مجلة حراء، العدد (١٤) (ص٢٤ ـ ٢٩)، والكل مبتلى ولكن، نظرات في الحالة الإلحادية من الناحية النفسية، أبو حب الله، مجلة براهين (١/ ٤٦).

بالعقيدة الإسلامية أن الإنسان لا يساق إلى العمل سوق القطعان، ولا يدفعه إليه قهر حكومي ولا ضغط قانوني، ولا رقابة بشرية، وإنما يندفع إلى العمل بحافز من داخله وباعث من ذاته، ونتيجة إيمانه بالمراقبة الإلٰهية والجزاء الأخروي[1].

وهذا البُعد له أثر كبير وعميق على تصرفات الإنسان مع الآخرين؛ فالمتدين بصدق لا يخون زوجته وشريكة حياته فيرتبط بغيرها، سواء علمت بذلك أو لم تعلم، والخادم لا يخون سيده، سواء علم بذلك أو لم يعلم، والعامل في الشركة لا يفرط في عمله وأمانته سواء علم بذلك مديره أو لم يعلم.

وقد أقر بهذا الأثر وأهميته عدد من المعادين للأديان والمحاربين لها؛ يقول فولتير ـ وهو من أشهر وأعتى من دعا إلى الثورة على الأديان ـ: «لو لم يكن الله موجودًا لوجب اختراعه»، ويقول: «يجب أن نؤمن بالله حتى تكون زوجتي أكثر وقارًا لي وخادمي أقل لصوصية»[2]، ويعبر دوستويسكي عن هذا المعنى بعبارة صريحة؛ فيقول: «إذا لم يكن الله موجودًا فكل شيء مباح»[3]، ويقول جون لوك ـ وهو من أشهر المؤسسين للفكر الليبرالي في الغرب ـ: «لا يجوز أبدًا التسامح مع من ينكرون وجود الله؛ ذلك أن الوعد والمواثيق والأقسام التي هي روابط المجتمع الإنساني لا حرمة لها ولا اعتبار عند الملحد؛ ذلك أن استبعاد الله حتى لو كان بالفكر يحلّ كل شيء»[4]، وهناك مقالات عديدة تؤكد على أن عدم الإيمان بالله يؤدي إلى انتهاك القوانين الأخلاقية وذوبانها في المجتمع[5].

فإن قيل: «ولكننا نرى شعوبا كثيرة منتسبة إلى الأديان وفيها فساد كبير في أخلاقها وتعاملاتها»؛ قيل: «نحن لا ننكر ذلك؛ لأننا لا نتحدث عن الواقع، وإنما عن الأصول والمنطلقات القابلة لتغيير أخلاق الشعوب والاتقاء بها، فلا

---

(١) انظر في اهتمام الشريعة بالوازع الذاتي: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، محمد الطاهر بن عاشور (١٣٥ ـ ١٤٩)، والعدالة الاجتماعية، سيد قطب (٦٤ ـ ٧٠)، وحرية الرأي في الإسلام، محمد عبد الفتاح الخطيب (٧١ ـ ٧٧).

(٢) انظر في هذه المقالات: قصة الصراع بين الدين والفلسفة، توفيق الطويل (٢٠٢)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (١٨٩)، والموجز في تاريخ الفلسفة، لجنة من الأساتذة السوفيات (١٩٨).

(٣) دواعي الإيمان في عصرنا، الأب جيوفاني مارتنتي (٢/ ٣٣٦).

(٤) رسالة في التسامح (١١٤).

(٥) انظر: الفصل الأول من الباب الثالث، عند الحديث عن دليل القيم والمبادئ.

شك أن أخلاق كثير من المسلمين مثلا تعاني من تدن كبير، ولكن ذلك ليس راجعًا إلى أن دين الإسلام لا أثر له في الارتقاء بالأخلاق، وإنما لأن كثيرًا من المسلمين لم يلتزموا بتعاليم الإسلام؛ نتيجة لمحاربة الدعاة، والتسلط عليهم وحبسهم والتضييق عليهم، ودعم وسائل الفساد وفرضها بالقوة».

الدليل الثالث: فتح آفاق الآمال الجميلة:

فالحياة الإنسانية لا تسلم من الكدر، ولا بد فيها من وقوع المنغصات والآلام والكرب والضيق؛ فيحتاج الإنسان إلى من يسليه في هذه الحياة، ويواسيه، ويخفف عنه تلك المصائب والمكدرات، ولا يقدم له التسلية والموالاة شيء مثل الدين أبدًا، فوعود الدين وجزاءاته من أقوى ما يفتح للإنسان آفاق الأمل في الحياة ويضفي عليها المعاني المضيئة للمستقبل البعيد والقريب.

وتتلخص أهم الآمال التي يفتح الدين آفاقها للإنسان في أربعة أمور رئيسة:

الأمر الأول: اللقاء بالله والأنس به والاستزادة من التعرف عليه:

مع إيمان الإنسان بأن الله هو الخالق للكون، وأنه الذي أنشأه من العدم وأنه المدبر له، والمصرف لأحداثه، وأن عظمته لا حدود لها، وكماله لا يمكن البلوغ إليه، وجلاله تستحيل الإحاطة به، وإيمانه بأن الله هو مصدر كل نعمة وأساس كل خير في الدنيا، فإنه لا محالة سيشتاق إلى رؤية هذا الخالق الجليل والأنس به، وستكون أجمل لحظات حياته حين ينظر إلى خالقه، ويتحدث معه، ويسمع كلامه، ويزداد من المعرفة به، ولهذا كان أعظم نعيم أهل الجنة النظر إلى وجه الله الكريم، واللقاء به، ففي الحديث: **«فَوَاللهِ مَا أَعْطَاهُمْ شيئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَيْهِ»**[1].

وإيمان العبد بذلك يجعله في شوق دائم إلى لقاء الله، وتطلع مستمر إلى رؤيته وسماع كلامه وحديثه، وتيقنه بحصول ذلك له يحصّل في نفسه انشراحًا واسعًا وفرحًا عارمًا؛ ولأجل هذا عزى الله المؤمنين؛ فقال: ﴿مَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ ٱللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ لَأٓتٍۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ۝٥﴾ [العنكبوت: ٥]، قال القشيري معلقًا: «لما علم سبحانه شدة شوق أوليائه إلى لقائه، وأن قلوبهم لا تهدأ دون

(١) أخرجه مسلم، رقم (١٨١).

لقائه ضرب لهم أجلًا موعدًا للقائه تسكن نفوسهم»[1].

وكان من دعاء النبي ﷺ: «وأسألك لذة النظر إلى وجهك الكريم، والشوق إلى لقائك»[2]، وجاء في بعض الآثار: «طال شوق الأبرار إلى لقائي وأنا إلى لقائهم أشد شوقًا»[3].

فلو لم يكن من الآمال التي يحصل الإنسان من إيمانه بالإسلام إلا هذا الأمل لكفى به، فأي أمل يمكن أن يكون أفضل من لقاء الله خالق الكون ومدبره؟! وأي مستقبل يمكن أن يكون أجمل من الاستماع إلى كلام الله وزيارته والقرب منه؟!

الأمر الثاني: اللقاء بالأحباب والمقربين:

فالإنسان في حياته لا بد أن يفقد أحدا من أحبابه والأعزاء على قلبه: أبيه أو أمه أو زوجه أو ابنه أو بنته أو صديقه، ولا بد أن يكون سمع بسيرة أناس عظماء صالحين مصلحين لم يظفر باللقاء بهم، كالأنبياء والرسل والصالحين من البشر وغيرهم، فتتحسر نفسه شوقا إليهم وحبًا له.

ولكن حسرته تلك تخف، ويقل أثرها إذا علم أنه سيلتقي بهم في دار أخرى غير الدار الدنيا، حينها تنفتح أمامه آفاق الأمل، وتنشرح نفسه، ويهدأ روعه، وتخبو لوعته على الفراق ويزداد شوقه إلى الأحباب.

وهذه المعاني لا يجدها الإنسان في الإلحاد، ولا في المادية التي لا ترى للإنسان حياة غير حياته في الدنيا، وتقطع كل آماله، وتهدم كل تطلعاته، وتحطم جميع أمنياته.

الأمر الثالث: الظفر بالثواب:

فالمؤمن يعمل ويجتهد في هذه الحياة، ويقوم بالأعمال الخيرة ويلتزم بالمبادئ والقيم النبيلة، يصدق مع الآخرين، ويساعد المحتاجين، ويقدم المعونة لهم، ويسعى إلى إزالة الضرر عن الفقراء والمساكين، ويغامر في إنقاذ المضطرين، ويتصدق بماله ويبذل جهده ووقته.

---

(١) الرسالة القشيرية (٣٣٢)، وانظر: الداء والدواء، ابن القيم (٤٢٩).

(٢) أخرجه أحمد، رقم (١٨٣٢٥)، والنسائي، رقم (١٣٠٦)، وهو حديث صحيح.

(٣) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء (١٠/٩٦)، وعبد الغني المقدسي في الترغيب في الدعاء، رقم (١٦).

ثم إن المؤمن كغيره من الناس تنزل به أنواع من المصائب والشدائد، كالأمراض والأحزان وفقدان المال أو المسكن أو أحد أعضاء جسده، فيصبر ويعلم أن كل ذلك مقدر من عند الله العليم الحكيم.

وهذه الأعمال الشريفة المؤمن موعود عليها بالجزاء الكثير والعطاء الوفير من الله العزيز الكريم، فانتظاره لهذا العطاء، وإيمانه بالحصول على الجزاء والثواب، يفتح في نفسه آفاق الأمل، ويضفي على حياته وروحه جمال انتظار الظفر بالمكافأة الكريمة من الرب الكريم، فتسعد نفسه ويطيب عيشه.

الأمر الرابع: تحقيق العدالة:

فالإنسان العاقل يرى في الحياة الدنيا أنواعًا من الظلم وأصنافًا من الجور والقهر، وتشاهد عيناه أناسًا فقدوا الرحمة وعاثوا في الأرض فسادا؛ فقتلوا وصلبوا ونهبوا وهدموا، وتسمع أذناه عن صنوف من القتل، وأشكال من الوحشية التي يقوم بها أناس لا خلاق لهم.

وأصحاب النفوس السوية والعقول المستقيمة ينتظرون القصاص من أولئك المجرمين وتحقيق العدالة بين العالمين، والدار الدنيا لا تتحقق فيها هذه العدالة غالبًا، فتبقى نفوسهم منتظرة لتحقق العدالة، وإعطاء كل ذي حق حقه.

ولكن المادية الملحدة تغلق جميع الأبواب أمام هذه المعاني الجميلة؛ فمن ظلم وقتل وسرق وأفسد في الأرض، فليس له رجعة أخرى يحاسب فيها على أفعاله، وليس وراءه مكان آخر يجازى فيه على إفساده، وعلى المظلومين والمقهورين أن ينسوا ما حلّ بهم، فليس لهم أي حق أو أمل في الحصول على حقوقهم أو القصاص من أعدائهم.

الأصل الخامس: امتناع التعارض بين الدين الصحيح والعقل الصريح:

يقوم الإيمان المستقيم بالأديان على أن الدين الصحيح لا يمكن أن يتعارض مع العقل الصريح، وأن جميع مكونات الدين يجب أن تكون متسقة مع الضرورات العقلية ومقتضياتها، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: «إن الرسول لا يجوز عليه أن يخالف شيئًا من الحق، ولا يخبر بما تحيله العقول وتنفيه»[1].

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٩٦).

ومن الأصول التي يُعتمد عليها في فحص الأديان والتأكد من صدقها: التحقق من اتفاق مكوناتها أو اختلافها مع الضرورات العقلية، فإن ثبت تناقض بعضها مع المبادئ العقلية فهي باطلة بالضرورة؛ فالحق النازل من عند الله لا يصح أن يقع فيه ما يخالف الضرورة العقلية اليقينية؛ «فلا يجوز قط أن يختلف الكتاب والميزان ـ الدين والعقل ـ فلا يختلف نص ثابت عن الرسل وقياس صحيح، لا قياس شرعي ولا عقلي، ولا يجوز قط أن الأدلة الصحيحة النقلية تخالف الأدلة الصحيحة العقلية»[1].

فالتوافق بين مكونات الدين ومقتضيات العقل الضرورية دليل على صحة الدين، وصدوره عن الإلٰه الحق، وسلامته من التحريف والتبديل، ووقوع التناقض بينها دليل على خطأ الدين، وانتفاء أن يكون نازلا من عند الله تعالى، أو على دخول التحريف والتبديل فيه.

والحكم بامتناع التعارض بين الدين والعقل يقوم على أسس علمية متعددة، ومن أهم تلك الأسس ثلاثة أسس رئيسة، هي:

* **الأساس الأول:** أن كلًّا من الدين الصحيح والعقل الضروري داخل ضمن دائرة الحق، والحق لا يمكن أن يقع التناقض فيه؛ فالحق لا يتناقض أبدًا، وإنما يصدق بعضه بعضا[2]، فوقوع التناقض فيه يؤدي إلى ضياع الحقيقة وفقدان المعرفة، التي لا تستقيم الحياة الإنسانية إلا بانضباطها، فإنه لا يناقض الحق إلا بالباطل فقط، يقول ابن تيمية في بيان هذه الحقيقة: «الحجة العقلية الصريحة لا تناقض الحجة الشرعية الصحيحة، بل يمتنع تعارض الحجج الصحيحة سواء كانت عقلية أو سمعية أو سمعية وعقلية»[3]، وحين ذكر امتناع التعارض بين الحجة النقلية القطعية والحجة العقلية القطعية علل ذلك بامتناع اجتماع النقيضين، حيث يقول: «وحينئذ فلو تعارض دليلان قطعيان، وأحدهما يناقض مدلول الآخر، للزم الجمع بين النقيضين، وهو محال»[4].

* **الأساس الثاني:** أن تحقق التعارض بين العقل والنقل مناقض للمقصد

---

(١) الرد على المنطقيين (٣٧١).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٨/ ٢٩).

(٣) مجموع الفتاوى (٩/ ٢٧٩).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٧٩).

الأولي من الدين؛ وذلك أن الله تعالى يريد من إرسال الرسل وإنزال الكتب هداية الناس وإصلاح حالهم، فكيف يخاطبهم بما تحيله عقولهم؟! وكيف يكلفهم بما يتناقض مع ما فطرهم عليه من المبادئ العقلية؟! فإن في ذلك أبلغ المعارضة للمقصد الأولي من النبوة، وفي بيان هذا الأساس ذكر ابن تيمية أنه يمتنع: «في صريح العقل أنَّ من يريد أنَّ الناس يصدقونه ويطيعونه، يذكر لهم ما يوجب في صريح العقل تكذيبه ومعصيته، والقدح فيما جاء به ومعارضته، فإن كان المفهوم المعروف مما أخبروا ـ أي: «الأنبياء» ـ به الناس مناقضًا لصريح العقل، وهم لم يعرفوا أنه مناقض لصريح العقل، فقد وصفهم مَنْ قال ذلك مِنْ نقص العقل وفساده، بما أجمع الناس على فساده.

وإنْ علموا أنه مناقض لصريح العقل، وأظهروه ولم يبينوه، ولم يذكروا ما يجمع بينه وبين صريح المعقول، فقد سَعَوْا فيما به يكذبهم المكذِّب، ويرتاب المُصدِّق، ويستطيل به أعداؤهم على أوليائهم؛ فيكون أولياؤهم في الرَّيْب والاضطراب، وأعداؤهم قد فَوَّقُوا إليهم النِّشاب، وحزَّبوا عليهم الأحزاب»[1].

* **الأساس الثالث**: أن الوحي المنزل أمر الناس بإعمال عقولهم، وحثهم أشد الحث على التأمل والتفكر والتعقل في آيات الله وأحكامه، وذم ووبخ من لم يعمل عقله، وهذا المعنى مشهور مستفيض في النصوص الشرعية، فلو كان العقل الصريح يمكن أن يناقض الدين الصحيح فكيف يأمر بإعماله؟! ويحث على اعتباره في النظر والاستدلال وبناء المواقف؟!.

ولأجل هذه الأسس وغيرها كان هناك تلازم بين مخالفة الدين الصحيح ومخالفة الضرورات العقلية؛ فكل ما خالف الدين فهو مخالف للضرورة العقلية، وكل ما خالف الضرورة العقلية فهو مخالف للدين.

وبناء على ما سبق فإن افتراض التعارض بين الدين الصحيح والعقل الصريح خطأ بيّن، ولو وُجد التعارض فإنه لا محالة سيكون ظاهريًّا، فإما أن يكون ما نُسب إلى العقل غير صحيح أو أن ما نُسب إلى الدين غير صحيح.

وزيادة في تحرير البحث في العلاقة بين النقل والعقل، واستكمالًا لبناء القانون العلمي المنضبط في تحديد العلاقة بينهما، ذكر عدد من علماء الإسلام

---

(١) المرجع السابق (٧/ ٨٥)، وانظر: الموافقات، الشاطبي (٣/ ٢٠٨).

أن العبرة في العمل بالأدلة والبراهين وتحديد المقدم منها، ليست راجعة إلى وصف الدليل بكونه عقليًّا أو نقليا، وإنما هي راجعة إلى قوة الدليل وانضباطه، وبناء على هذا المنطلق، فإن الأحوال التي يمكن للعقل أن يفرضها في العلاقة بين العقل والنقل **أربعة**[1]:

الحال الأولى: أن يقع التعارض بين العقل القطعي والنقل القطعي، وهذا أمر مستحيل كما سبق بيانه.

الحال الثانية: أن يقع التعارض بين العقل القطعي والنقل الظني، وفي هذه الحالة يقدم العقل القطعي؛ لكونه أقوى في الثبوت والدلالة.

والحال الثالثة: أن يقع التعارض بين النقل القطعي والعقل الظني، وفي هذه الحالة يقدم النقل القطعي؛ لكونه أقوى في الثبوت أو في الدلالة.

والحال الرابعة: أن يقع التعارض بين النقل الظني والعقل الظني، وفي هذه الحالة يبحث عن المرجحات، ويقدم الدليل الذي قويت مرجحاته.

وهذا يدل على أن التعارض بين الدين والعقل لا يكون أمرًا متحققا يعاب به الدين إلا **بشرطين** لا بد من توفرهما معًا:

الأول: أن يكون الدين قطعيًّا في ثبوته ودلالته.

والثاني: أن يكون العقل قطعيًّا في دلالته.

فإن انتفى أحد هذين الشرطين، بأن يكون الدين غير قطعي في ثبوته أو في دلالته، أو يكون العقل غير قطعي في دلالته، فإن التعارض بينهما حينئذ لا يكون معيبًا؛ لكونه يمكن حله وتجاوزه بالطرق العلمية المعتد بها.

فمن أراد من المعترضين على الأديان أن يثبت مخالفة دين الإسلام للعقل ويعيبه بذلك، فإنه يجب عليه أن يأتي بمثال يتوفر فيه ذانك الشرطان؛ فإن لم يفعل - ولن يفعل - فإن كلامه سيكون لا محالة مجرد دعوى غير ملزمة، يسهل نقضها وتجاوزها.

الأصل السادس: امتناع التعارض بين الدين الصحيح والعلم الصحيح:

العلاقة بين الدين والعلم كالعلاقة بين الدين والعقل، سواء بسواء؛ وبناء

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (١/ ٩٧).

عليه فإنه لا يمكن أن يتناقض الدين الصحيح مع العلم الصحيح، ويجب أن تكون جميع مكونات الدين متسقة مع الحقائق العلمية اليقينية، ومنسجمة مع مقتضياتها، وفي بيان هذا المعنى يقول محمد العثيمين: «لا يمكن أن يتعارض صريح القرآن مع الواقع أبدًا، وإذا ظهر في الواقع ما ظاهره المعارضة، فإما أن يكون الواقع مجرد دعوى لا حقيقة لها، وإما أن يكون القرآن غير صريح في معارضته؛ لأن صريح القرآن الكريم وحقيقة الواقع كلاهما قطعي، ولا يمكن تعارض القطعي أبدًا»[1].

ولأجل هذا فإن من الأصول التي يعتمد عليها في فحص الأديان والتأكد من صحتها: التحقق من اتفاق مكوناتها أو تناقضها مع الحقائق الكونية، فإذا ثبت تناقض بعضها مع تلك الحقائق فذلك دليل على بطلان الدين أو دخول التحريف فيه؛ لكون الحق النازل من الله لا يمكن أن يكون معارضا لما جعله الله حقيقة من حقائق الكون الثابتة، فلا يجوز قط أن يختلف الكتاب المنزل والوجود الحقيقي، فلا يختلف نص ثابت عن الرسول وحقيقة وجودية أبدًا، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: «ما عُلم بالسمع الصحيح لا يعارضه عقل ولا حس، وكذلك ما عُلم بالحس الصحيح لا يناقضه خبر ولا معقول»[2].

فالتوافق بين مكونات الدين والحقائق الوجودية دليل على صحة الدين في نفسه وصدوره عن الإله الحق، وسلامته من التحريف والتبديل والتدخل البشري، ووقوع التناقض بين مكونات الدين والحقائق الوجودية دليل على وقوع الخطأ في الدين ذاته وانتفاء أن يكون نازلا من عند الله، أو على دخول التحريف والتبديل فيه.

والحكم بامتناع التعارض بين الدين والعلم يقوم على أسس علمية متعددة، ومن أهم تلك الأسس ثلاثة أسس رئيسة، هي:

* **الأساس الأول**: أن كلا من الدين الصحيح والحقائق الكونية داخل ضمن دائرة الحق، والحق لا يمكن أن يقع فيه التناقض كما سبق بيانه، فالقرآن والكون كلاهما من عند الله وفعله، وكلاهما موصوف بالحق؛ فقد أنزل الله

---

(١) مجموع فتاوى الشيخ محمد العثيمين (٢/ ٦٨).

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٤/ ٣٩٥).

القرآن بالحق؛ كما قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ ۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ ﴿١٧٦﴾﴾ [البقرة: ١٧٦]، وخلق الله الكون بالحق؛ كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۖ﴾ [الأنعام: ٧٣].

فلو أمكن التناقض بين الحق المنزل وبين الحق الكوني لأمكن اجتماع النقيضين، وهو أمر محال في العقل؛ فاستحال لأجل ذلك التناقض بين الدين الصحيح والحقائق الكونية.

* **الأساس الثاني**: أن تحقق التعارض بين العلم الصحيح والنقل الصحيح مناقض للمقصد الأولي من الدين، وذلك أن الله تعالى يريد من إرسال الرسل وإنزال الكتب هداية الناس وإصلاح حالهم، فكيف يخاطبهم بما يتناقض مع واقعهم الذي يدركونه بالعلم اليقيني؟! وكيف يكلفهم بما يتناقض مع ما يشهدونه من الحقائق الكونية؟! فإن في ذلك أبلغ المعارضة للمقصد الأولي من النبوة.

لا جرم أن من يريد من الناس أن يصدقوه ويطيعوه يمتنع أن يذكر لهم ما يناقض الضروريات الوجودية التي يشهدونها في حياتهم، فإن حدوث ذلك أبعد شيء عن الحكمة وتمام العقل، والله سبحانه متصف بالحكمة البالغة والعلم التام، فلا يمكن أن يتصور في العقل أن ينزل أمورا دينية يقصد بها هداية الناس وهي في الوقت نفسه متناقضة مع الحقائق الكونية التي يشهدونها.

* **الأساس الثالث**: أن الله ﷻ أمر بالنظر في الكون وبالتأمل فيه والسير في أرجائه، كما قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ كَيْفَ يُبْدِئُ ٱللَّهُ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥٓ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿١٩﴾ قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ۚ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْءَاخِرَةَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾﴾ [العنكبوت: ١٩ ـ ٢٠].

فلو كان الدين المنزل يتناقض مع الحقائق الكونية فكيف يأمر الله بالنظر فيها؟! أليس في ذلك دعوة مباشرة إلى كشف ما في الدين من خلل لو كان مناقضا للواقع؟!!

وبناء على ما سبق فإن افتراض التعارض بين الدين الصحيح والواقع القطعي خطأ بيّن، ولو وُجد التعارض بينهما فإنه لا محالة سيكون ظاهريًا، فإما أن يكون ما نُسب إلى الواقع غير صحيح أو أن ما نُسب إلى الدين غير صحيح.

وإذا كانت العلاقة بين العقل والنقل مبنية على أن العبرة في العمل بالأدلة

والبراهين والترجيح فيما بينها ليس راجعًا إلى وصف الدليل بكونه عقليًا أو نقليًا، وإنما بقوة الدليل وانضباطه، فإن هذه المنهجية منطبقة على العلاقة بين الدين والعلم، سواء بسواء؛ وبناء على هذا المنطلق، فإن الأحوال التي يمكن للعقل أن يفرضها في العلاقة بين الدين والعلم التجريبي **أربع**:

الحال الأولى: أن يقع التعارض بين العلم القطعي والدين القطعي، وهذا أمر مستحيل كما سبق بيانه.

الحال الثانية: أن يقع التعارض بين العلم القطعي والدين الظني، وفي هذه الحالة يقدم العلم القطعي؛ لكونه أقوى في الثبوت والدلالة.

والحال الثالثة: أن يقع التعارض بين الدين القطعي والعلم الظني، وفي هذه الحالة يقدم الدين القطعي؛ لكونه أقوى في الثبوت أو في الدلالة.

والحال الرابعة: أن يقع التعارض بين الدين الظني والعلم الظني، وفي هذه الحالة يبحث عن المرجحات، ويقدم الدليل الذي قويت مرجحاته.

وهذا يدل على أن التعارض بين الدين والعلم لا يكون أمرًا متحققا يعاب به الدين إلا **بشرطين** لا بد من توفرهما معًا:

الأول: أن يكون الدين **قطعيًا** في ثبوته ودلالته.

والثاني: أن يكون العلم **قطعيًا** في ثبوته ودلالته.

فإن انتفى أحد هذين الشرطين؛ بأن يكون الدين غير **قطعي** في ثبوته أو في دلالته، أو يكون العلم غير **قطعي** في ثبوته أو في دلالته، فإن التعارض بينهما حينئذ لا يكون معيبا؛ لكونه يمكن حله وتجاوزه بالطرق العلمية المعتد بها.

فمن أراد من المعترضين على الأديان أن يثبت مخالفة دين الإسلام للعلم ويعيبه بذلك، فإنه يجب عليه أن يأتي بمثال يتوفر فيه ذانك الشرطان، فإن لم يفعل - ولن يفعل - فإن كلامه سيكون لا محالة مجرد دعوى غير ملزمة، يسهل إبطالها وتجاوزها.

الأصل السابع: يمتنع وقوع التعارض بين الدين الصحيح والعدل:

يعد العدل قيمة مطلقة لا تعرف الاستثناء ولا التقييد، وهي أساس القوانين وروح الأنظمة كلها، تحاكم إليها كل الوقائع في الوجود، وتوزن بميزانها، فهي

الميزان المنضبط الذي تعاير به جميع التصرفات والعلاقات الإنسانية.

والمراد بالعدل: هو إعطاء كل ذي حق حقه، سواء اقتضى ذلك المساواة أو لا، والعادل هو الذي يعطي كل ذي حق حقه، ولا يظلم عنده أحد، وليس هو الذي يساوي بين كل الناس.

فالمعنى المعتبر في العدل هو أن يستوفي كل أحد حقه وما يستحقه سواء اقتضى ذلك أن يتساوى مع غيره أو لا.

ومن هذا التعريف يظهر الفرق جليا بين قيمة العدل وقيمة المساواة، فالعدل ليس هو المساواة بين الناس في مقدار ما يعطى لهم، وإنما هو الحفاظ على حقوق الناس وما يستحقونه بحسب جهدهم وطبيعتهم البشرية، وبحسب ما يقوم بهم من الأوصاف المختلفة، والله تعالى عدل ليس لأنه يساوي بين الناس فيما يعطيه لهم؛ وإنما لأنه يعطي كل ذي حق حقه من غير حيف ولا جور.

ولأجل هذا كان العدل قيمة مطلقة لا تقبل التخصيص ولا التقييد، فكل عدل محمود وكمال؛ لأنه منسجم مع جميع أحوال البشر المختلفة والمتنوعة، وأما قيمة المساواة فهي ليست قيمة مطلقة، فليس كل مساواة محمودة ولا كمالا، ولأجل هذا اتصف الله بالعدل ولم يتصف بالمساواة بين الخلق.

فالعدل صفة من صفات الله الجليلة، فهو سبحانه موصوف بالعدل في أفعاله، فأفعاله كلها جارية على سنن العدل والاستقامة، ليس فيها شائبة للجور والظلم، فهي دائرة بين الفضل والرحمة وبين العدل والحكمة[1].

وقد نفى الله الظلم عن نفسه في مواطن عديدة في القرآن؛ قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿١٨٢﴾﴾ [آل عمران: ١٨٢]، وقال تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾﴾ [فُصِّلَت: ٤٦].

وأخبر أنه حرم الظلم على نفسه وجعله محرما بين عباده في الأرض، فقال تعالى في الحديث القدسي الصحيح: «**إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرمًا فلا تظالمُوا**»[2].

---

(١) انظر: شرح نونية ابن القيم، محمد خليل الهراس (٢/٩٨).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، رقم (٢٥٧٧).

وذكر أنه إنما أرسل الرسل ليقوم الناس بالقسط والعدل، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥].

فهذه الدلائل كلها تدل على أن هناك تلازما ضروريا بين الدين الصحيح وبين العدل؛ فلا يمكن أن يكون في الدين الصحيح ما يناقض العدل، ولا يمكن أن يكون هناك أمر عادل ثم يكون مناقضا للدين الصحيح، يقول ابن القيم: «إن الله سبحانه أرسل رسله، وأنزل كتبه؛ ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه»[1].

وكل أمر ظهر فيه التناقض بين الدين والعدل، فلا بد أن يكون التناقض ظاهريا وليس حقيقيا، فإما أن يكون ما نُسب إلى الدين غير صحيح، أو أن ما نُسب إلى العدل غير صحيح.

---

(١) الطرق الحكمية (١٩).

المبحث الثاني

الاعتراضات الإجمالية التي اعترض بها الناقدون على الأديان

الاعتراض الأول

الادعاء بأن الدين صناعة بشرية وحالة طارئة على حياة الإنسان

يؤكد الناقدون للأديان دائمًا على أن الدين أمر طارئ على الحياة الإنسانية، وأنه من صنع الإنسان الجاهل الغر، ويصرون على أن الإنسانية كانت تعيش في أول أمرها بلا دين ولا إيمان، وأن التدين حدث نتيجة أسباب تمثل النقص والجهل، وأنه لذلك لا يمثل الاكتمال الإنساني والنضج العقلي.

وفي بيان هذا المعنى يقول فولتير ـ وهو من زعماء الدين الربوبي ومؤسسيه ـ: «إن الإنسانية لا بد أن تكون قد عاشت فروقا متطاولة في حياة مادية خالصة، قوامها الحرث والنحت والبناء والحدادة والتجارة، قبل أن تفكر في مسائل الديانات والروحانيات»[1]، وأما فرويد فإنه يعبر عن رأيه في هذه القضية بصورة جازمة فيقول: «فلا مراء في أنه في زمن من الأزمان لم يكن وجود لآلهة ولا أديان، ذلك هو عهد الإحيائية، يوم كان العالم معمورا بكائنات روحية تشبه الإنسان: الجن، كانت أشياء العالم الخارجي ومواضيعه تمتلئ أو تخلط بها، ولكن ما كان الناس يعرفون خالقا للكون أو قوة عليا أو ربًا يسألونه العون والحماية»[2].

فالإنسانية عند الناقدين للأديان كانت في مرحلة من مراحل وجودها في الأرض لا تعرف الله ولا تدين بأي دين ولا تتعبد بأي عبادة، وإنما حدث ذلك مع تطورات الزمن وتقلبات الأحوال.

(١) الدين، محمد دراز (٨٠).

(٢) محاضرات جديدة في التحليل النفسي (١٩٧)، وانظر: أصول الفلسفة الماركسية (١/ ١٦٥).

وقد اعتمد الناقدون في تأسيس موقفهم على دراسة المجتمعات الإنسانية القديمة، واستندوا إلى ما يتعلق بها من الأحافير والمجسمات والبقايا، وادعوا أنها تمثل الحالة الأولية الحقيقة التي كانت تعيشها الإنسانية في مراحلها الأولى.

ولكنّ المعترضين على الأديان وقعوا في أغلاط علمية واستدلالات عقيمة في تفسيرهم لنشأة الأديان عند الإنسان؛ فإنهم اعتمدوا بشكل أساس في تأسيس مواقفهم التفسيرية على علم الأنثروبولوجيا ـ علم الإنسان ـ، وهو العلم الذي يقوم بدارسة التاريخ الإنساني الغابر، ويسعى إلى كشف طبيعته من جوانبها المختلفة[1]، فانطلقوا من دراسة المجتمعات البدائية القديمة، واستندوا إلى ما نُقل عنها من أحافير ومتحجرات؛ بحجة أن تلك الشعوب تمثل الحالة الطبيعية الحقيقية التي كان يعيشها الإنسان في أول أمره.

وصنيعهم هذا غير صحيح، ولا يقوم على أسس علمية مستقيمة، صالحة لإقامة نظريات علمية منضبطة عليها، وذلك للأمور التالية:

الأمر الأول: الاعتماد على المعلومات الناقصة:

فقد اعتمد المعترضون على الأديان في دراستهم للمجتمعات الإنسانية القديمة على بيانات ناقصة ومعلومات فقيرة جدًّا، فمن المعلوم أن المراحل الأولية من حياة الشعوب الإنسانية لا نكاد نملك عنها إلا النزر اليسير من المعلومات، والباحثون في أحوالها يعتمدون كثيرًا على الظن والتخمين؛ ونتيجة لذلك اختلفت النتائج التي توصل إليها الدارسون حول تلك المجتمعات، وتضاربت أقوالهم في توصيفها وتحديد معالمها[2].

وقد تكرر التنبيه كثيرًا من عدد غير قليل من دارسي الأديان على صعوبة دراسة أديان ما قبل التاريخ؛ لقلة المعلومات عنها ونقص البيانات المنقولة

---

(١) انظر: مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة، رالف ل.بيلز (١/ ٩)، وأصول الأنثروبولوجيا العامة، قباري محمد إسماعيل (١١ ـ ٢٧)، والأنثروبولوجيا أسس نظرية وتطبيقات عملية، محمد الجوهري (١٧/ ٢٠).

(٢) انظر: قصة الأنثروبولوجيا، حسين فهيم (١٠٦ ـ ١٠٧)، والمدخل إلى الأنثروبولوجيا، وسام العثمان (٤٣ ـ ٤٥)، وعلم الاجتماع ومدارسه، مصطفى الخشاب (٤٩ ـ ٥٣)، والدين والبناء الاجتماعي، نبيل السمالوطي (١/ ٧٣ ـ ٧٦)، والدين، محمد دراز (١٠٨ ـ ١٠٩).

حولها، وذكروا أن تاريخ تلك الأديان متضمن لفجوات لا يُعتمد فيها إلا على الفروض الظنية التخمينية[1].

وفي التنبيه على هذه الطبيعة وبيان آثارها المنهجية يقول هيرفه روسو: «علم الآثار من شأنه أن يلحظ عند أناس ما قبل التاريخ آثارًا تدفع بنا إلى وضع اليد على ممارسات ذات طبيعة دينية... ولكن معاني تلك الممارسات لا تزال مكتنفة بالشك في مجملها، ثم إنه من المستطاع قيام الافتراضات الأكثر تناقضا والأشد تأرجحًا...؛ لذلك فإن سبيل البحث عن جوهر الدين في آثار الأولين الفاصلة التي في حوزتنا أسلوب لا عدل فيه ولا أمانة»[2].

وهذا كلام واضح وجلي يثبت أن ما لدينا من معلومات عن الشعوب القديمة وعن دياناتها لا يؤهلنا لإقامة تصورات منضبطة عنها، بحيث نلزم بها الآخرين ونجعلها حجة عليهم، ولكنّ المعترضين على الأديان لم يقدروا هذه الحقيقة، وطفقوا يبنون على تلك المعلومات الناقصة نظريات وتفسيرات يدعون أنها تمثل العلم، ويصفون كل من يخالفها بأنه مخالف للعلم!! وهذا تعسف في الحكم وتكلف في النتائج لا مسوغ له ولا برهان عليه.

يقول طه باقر ـ وهو من المصادر التي يعتمد عليها الناقدون العرب للإسلام ـ: «ومما يقال في شأن الديانة أن معرفتنا بالنظم الدينية والمعتقدات التي نشأت في العراق القديم، لا تتعدى العصور التاريخية التي نجد فيها منذ أقدم عهودها نظامًا دينيًّا واضحًا، أما بداية هذا النظام وأطواره البدائية التي مر فيها قبل أن يتطور فيصبح في الحال الذي نعرفه فيها في العصور التاريخية، فلا سبيل لنا لمعرفتها معرفة تاريخية أكيدة لمرور حقب طويلة مجهولة على تلك البداية في عصور ما قبل التاريخ الطويلة؛ فلا نستطيع أن نجزم مثلًا هل بني الدين القديم على السحر؟ أو هل كان أصله في الاعتقاد بوجود روح أو قوى في جميع الأشياء والظواهر؟»[3].

---

(١) انظر: أديان ما قبل التاريخ، لوروا (٥ ـ ١٢)، وديانات العصر الحجري الحديث، جاك كوفان (١١ ـ ٢٣)، وأسرار الديانات القديمة، أ. س. ميغوليفسكي (١٢)، وديانة قدماء المصريين، أستيندري (٢)، والمعتقدات الآرمينية، خزعل الماجدي (١٤).

(٢) الديانات (١٢).

(٣) مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة (٢٢٣)، وانظر: حضارة وادي الرافدين بين الساميين والسومريين، أحمد سوسة (٣١).

وقد أكد عدد من الدارسين بأن هناك صعوبات عديدة تعترض طريق دراسة الأديان القديمة تجعل من المستبعد جدًّا الوصول إلى جزم فيها؛ يقول كلود رفيير: «نعلم الصعوبات التي يواجهها البحث الميداني في مجال الأنثروبولوجيا الدينية: لغات، وأسرار المشاركة، وإخفاء طقوس نادرة، وعقوبات مؤلمة وفاضحة، وروايات أسطورية ناقصة، وعدم إمكانية تسجيل غناء وكلام النساء، وتشويه ترجمات المفسرين، وتبريرات عقلانية يأتي بها المتحدث، والاستعاضة عن الأعمال المكتوبة بتقاليد شفهية، وعند الاقتضاء يسمح تكرار البيانات من قبل مختلف المراقبين بالملاحظات والتصويب»[١].

ولو قمنا بموازنة بين المصادر التي يعتمد عليها الناقدون للأديان في التعرف على حالة الإنسان البدائية وبين المصادر الدينية من حيث الوثوقية والسلامة من الشكوك لوجدنا أن المصادر الدينية أوثق بكثير من مصادرهم.

فما الذي يجعل الاعتماد على تلك المصادر المشكوك في ثبوتها مقدمة على غيرها من المصادر التي هي أوثق منها وأتقن؟!

الأمر الثاني: الاعتماد على فرضية التطور:

انطلق كثير من المعترضين على الأديان من مسلمة غير محققة، وهي أن الكون بجميع أجزائه ومكوناته يسير وفق فرضية التطور، وأنه يتوجه دومًا من الحالات البسيطة إلى الحالات المعقدة، وكثير من النظريات التي طُرحت حول تفسير نشأة الأديان تشكلت في محيط علمي سادت فيه فرضية التطور، وهيمنت على مفاصله[٢].

وفرضية التطور لم يستقر التسليم بها، ومازالت محل خلاف شديد جدًّا بين العلماء والمفكرين، وهناك دلائل كثيرة وشواهد مستفيضة تدل على عدم صحتها، وقد سبق بيان بعضها في الباب السابق[٣].

وفضلًا عن أن المعترضين على الأديان انطلقوا من فرضية التطور، فإنهم

(١) الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان (٩٣).
(٢) انظر: قصة الأنثروبولوجيا، حسين فهيم (١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٩).
(٣) انظر: الفصل الثاني من الباب الثاني، عند الحديث عن فرضية التطور.

بنوا موقفهم على أن حركة الشعوب الإنسانية وتطور فكرها يسير في خط تصاعدي متجه في كل أحواله إلى الاكتمال والرقي، فاعتقدوا أن القديم هو الأدنى، والحديث هو الأعلى والأرقى دائما، وأن القديم دومًا يمثل التدني والبعد عن الاكتمال والتعقل، وأن الحديث يمثل الارتقاء والاقتراب من التعقل[١].

وهذه المسلمة لا دليل عليها؛ فليس هناك مانع من أن التاريخ الإنساني مر بأدوار متعاقبة، قد يكون بعض المتقدم منها أكثر رقيًّا وأضخم تطورًا مما جاء بعده، وقد أثبت عدد من الدراسات أن الحركة الفكرية التي تعيشها المجتمعات الإنسانية لا تسير في خط مستقيم تصاعدي، وإنما هي تسير في خطوط متشابكة[٢]، وكشفت عن أن فترات الركود والتقهقر التي سبقت مدنيّتنا الحاضرة كانت مسبوقة بمدنيات مزدهرة، وأن هذه المدنيات قامت على أنقاض مدنيات أخرى بائدة، وهكذا في أدوار متعاقبة، وليس تعيين أحد الأدوار للابتداء الحقيقي بأثبت تاريخيًّا من مقابله.

يقول فيلسوف التاريخ كلنغوود في كتابه «فكرة التاريخ»: «هناك مجموعة من التصورات تركت وسما عميق الأثر في وعي الإنسان الأوروبي، أحد هذه التصورات هو تأويل التاريخ على أنه تطور أحادي الاتجاه للبشرية من بداية ضاربة بجذورها في البدائية والهمجية إلى نهاية تحتضن مجتمعًا تام العقلانية والتحضر»[٣].

وفي بيان خطأِ هذا التصور يقول جون ستيوارت مل: «لا يوجد اتفاق حاليا حول ما إذا كان التطور يسلك مسلكًا تقدميًّا، الأكثر يؤمنون أن الأمر بخلاف ذلك، النظرة التي تزعم أن التطور تقدمي، وأن بني الإنسان يقفون الآن على التخوم المتقدمة للتطور على هذا الكوكب هو زعم لا يؤيده أكثر المفكرين التطوريين»[٤].

وكذلك نقول في شأن الأديان، فالمجتمعات الإنسانية لا تسير فيها على

---

(١) انظر: البدائية، مجموعة من الباحثين (١٣ ـ ١٤).

(٢) انظر: المرجع السابق (١٣).

(٣) العودة إلى الإيمان، هيثم طلعت (١٤٠).

(٤) ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان، عبد الله الشهري (٥٠).

نسق واحد عبر التاريخ الإنساني، وقد أنصف العلامة هوقدنج حين قال: «إنه يبعد كل البعد أن ينجح تاريخ الأديان في حل مشكلة بزوغ الدين في النوع الإنساني... فإن التاريخ لا يصور لنا هذه البداية الأولية في موضع ما، وكل ما نجده إنما هو سلسلة من صور مختلفة من الديانات متقدمة قليلا أو كثيرًا... حتى أحط القبائل الهمجية التي نعرفها قد مرت بأدوار شتى، وتطورت تطورًا بعيدًا»[1].

الأمر الثالث: فقدان المسوغ الترابطي:

فإن ذلك الاعتراض قائم على أن تحديد نشأة الدين عند بعض المجتمعات القديمة البدائية يدل على طبيعة التدين عند جنس البشر، ويجب أن يكون حاكمًا على جميع أصنافهم في الزمن المتأخر.

وهذه الدعوى غير مسلمة؛ فإنه لا مانع عقلًا وتاريخًا أن تكون بعض المجتمعات القديمة وضعت لها دينًا من تلقاء ذاتها بناء على طبيعة حياتها، ويكون الوحي نازلا في مكان آخر أو في مرحلة زمنية متأخرة عنها، ويشرع دينًا من دين الله تعالى يتوافق مع مقتضيات الفطرة والعقل السليم، من غير أن يكونوا متأثرين بتلك المجتمعات ومن غير أن يعلموا بها.

فلا تستقيم دعوى المعترضين على الأديان حتى يثبتوا أن كل ما تفعله المجتمعات المتأخرة في الأديان يكون ناتجًا عن التقليد والمحاكاة للمجتمعات البدائية القديمة، وإثبات هذا الحكم الكلي يكاد يكون متعذرًا، فكيف يصح أن تبنى عليه نتائج تتناقض مع ما تثبته بعض المصادر الدينية الموثوقة كالقرآن الكريم؟!

إن المسلم الواعي المدرك لمناهج الاستدلال ومسالكه يعلم أن ثبوت القرآن الكريم أقوى بكثير من ثبوت تلك المصادر التي يعتمد عليها المدعون بأن الأديان طارئة على الإنسان، وأنها ناشئة من التجربة الذاتية المحضة.

الأمر الرابع: تزعزع الركائز الأساسية:

يقوم علم الأنثروبولوجيا الذي اعتمد عليه من فسر نشأة الأديان على مفهوم

---

(١) الدين، محمد دراز (١٠٩).

الشعوب البدائية، فهذا المفهوم يمثل الركيزة الأساسية التي ينطلق منها في تأسيس كل نظرياته؛ بحجة أن الشعوب البدائية تمثل مرحلة الطفولة الإنسانية الأولى التي تشكلت فيها كل أنظمتها وأفكارها ومساراتها[1].

ولكن مع تطور البحث والتأمل في هذا المجال توصل عدد من الباحثين إلى أن مفهوم البدائية مفهوم مُضلِل، وأنه لا يدل على معانٍ محققة، بل إنه متضمن لمغالطات كثيرة، وقائم على مسلمات وافتراضات لا دليل عليها؛ فأثبتوا أن مفهوم البدائية غامض يعسر جدًّا بيان معناه والمراد منه، وقد اختلف الدارسون في تعريفه إلى أكثر من ثلاثة وعشرين قولًا[2]، وقال بعض الباحثين: «إن تعريف البدائية كما يستعملها الأنثروبولوجي أمر بالغ الصعوبة، بل إن بعض الكُتّاب يستعملون الكلمة في عنوان الكتاب، ثم لا يكادون يستعملونها في المتن إلا لمامًا»[3]، ويقول آخر: «يصعب على أي كاتب أن يحدد ما يعنيه بكلمة بدائية»[4].

ونتيجة لفوضى الاستعمالات التي يطلق عليها لفظ البدائية يصفها باحث ثالث؛ فيقول ـ بعد دراسة مطولة له ـ: «يثبت مما قلناه عنها أن هذه الكلمة محيرة؛ لأنها تضم عددًا من الأفكار والمفاهيم المختلطة»[5]، وخلص إلى نتيجة مهمة هي: «أن مصطلحًا له هذا القدر من الصفات المربكة، وهذا القدر من عدم الوضوح والتحديد، يجب إما أن يعاد تحديد معناه أو ـ إن أمكن ـ أن يشطب تمامًا من قاموس العلم، وأنا أعتقد أن مصطلح البدائية يستحق الحل الثاني»[6].

وأحد أهم الأسباب التي أدت إلى حدوث الاضطراب والغموض في مفهوم البدائية هو أن العلماء اكتشفوا أن المجتمعات التي أطلق عليها هذا الوصف لم تكن متصفة بالمعنى الذي يدل عليه ذلك المفهوم؛ فقد اكتشفوا أن تلك الشعوب مجتمعات معقدة، وفيها أنظمة وقوانين متطورة، ولها تاريخ لا يقل طولًا

(١) انظر: البدائية، مجموعة باحثين (١٥، ٩١، ١٢٢).
(٢) انظر: المرجع السابق (٨٩).
(٣) المرجع السابق (٨٧).
(٤) المرجع السابق (٩٤).
(٥) المرجع السابق (١٨١).
(٦) المرجع السابق (١٨٣).

وخصوبة عن تاريخ الشعوب المتمدنة، ولها فنون وآداب عالية الروعة، وأنها في مجملها لا تختلف عن غيرها في القدرات العقلية والفكرية.

وتوصلوا نتيجة لذلك إلى أنه ليس من بين الشعوب التي توصف بأنها بدائية من هي كذلك حقًّا إلا في تطورها التكنولوجي وتنظيمها الاقتصادي، وأما باقي الجوانب الأخرى فقد كانت راقية وعالية، وليست بدائية كما توصف[١].

وإذا كان الأمز كذلك فإن الانطلاق من أن تحديد حالة التدين في تلك الشعوب يمثل نشأة الدين عند الإنسان غير صحيح، ولا يقوم على أساس علمي مستقيم منضبط.

الأمر الخامس: تضارب المنهجيات:

فضلًا عما يعاني منه علم الأنثروبولوجيا من نقص في المعلومات، واضطراب في المفاهيم، فإنه يعاني أيضًا من تضارب شديد في المنهجيات البحثية المعتمدة في دراسة موضوعاته، وتحليلها، فقد تشكلت فيه مدارس كثيرة منفصل بعضها عن بعض، وكل مدرسة لها طريقة خاصة في البحث والاستنتاج، ولا يمكن الترجيح فيما بينها؛ فأضحى علم الأنثروبولوجيا يواجه أزمة في تحديد الهوية التي تمثله، وفي تحديد الشرعية المنهجية له[٢].

ومن أقوى الأسباب المؤدية إلى تضارب المنهجيات في علم الأنثروبولوجيا: خضوعه لكثير من العوامل المنافية للموضوعية والتجرد العلمي، ومن أهم تلك العوامل: الأغراض السياسية والعنصرية والقومية، وقد أكد عدد من الباحثين عمق أثر تلك العوامل في علم الأنثروبولوجيا[٣].

ونتيجة لهذه الإشكالية وغيرها أضحى علم الأنثروبولوجيا علما ظنيا لا يمكن أن يبلغ إلى القطع والجزم، وهذه حقيقة قررها عدد من الدارسين، يقول

---

(١) انظر: المرجع السابق (٩، ١٠، ١٥، ٢٩، ٣٣، ٨٣، ٩١، ١٩٣)، وقصة الأنثروبولوجيا، حسين فهيم (١٣٣)، وموسوعة تاريخ الأديان ـ الكتاب الأول الشعوب البدائية ـ، تحرير: فراس السواح (٩، ١٠).

(٢) انظر: قصة الأنثروبولوجيا، حسين فهيم (١٨٤ ـ ١٨٥).

(٣) تاريخ النظرية الأنثروبولوجية، توماس هايلاند وفين سيفرت (١٧)، والأنثروبولوجيا والاستعمار، لكلرك (٦، ٣٩)، وعصر رأس المال، هوبزباوملم (٤٧٦).

مؤلفًا كتاب «تاريخ الأنثروبولوجيا» ـ بعد أن قاما باستعراض مطول لتطورات هذا العلم ولمدارسه وتياراته ـ: «بقدر ما التوترات التي أوجزناها آنفا لم تحل، فإن الحيز الفكري الذي ميز الأنثروبولوجيا في المقام الأول ظل سليما لم يمس، على الرغم من نهاية الحداثة، إن فكر البدائي ربما انقضت، وفكرة عالم من ثقافات متميزة ربما بطل استخدامها، لكن الأسئلة العامة: ما المجتمع؟ وما هي الثقافة؟ وما هو الكائن البشري؟ وما معنى أن تكون إنسانًا؟ ظلت بلا أجوبة! أو بالأحرى لم تزل يجاب عنها بطرق متضاربة»[1].

وقد أحسن المفكر الإسلامي عباس محمود العقاد في التنبيه على أثر اختلاف المنهجيات في نتائج علم مقارنة الأديان؛ فقال: «علم المقارنة بين الأديان يسمى علمًا مع الحيطة المتفاهم عليها بين الباحثين والقراء؛ لأنه من المعارف التي يقيمها المشتغلون به على أسس مختلفة، كاختلافهم في العقيدة الدينية وفي النظر إليها.

فمن علمائه من يؤمن بعقيدة يصدقها ولا يصدق غيرها، فهو يبتدئ البحث بحكم قاطع على العقائد الأخرى يجزم بتكذيبها قبل الموازنة العلمية بين أدلة التصديق وأدلة التكذيب.

ومن علمائه من يؤمن بعقيدته، ويؤمن بصدق العقائد الأخرى في أوقاتها ومناسباتها، ويرجع بالخطأ والنقص فيها إلى انتهاء زمانها أو إلى عوامل التشويه والتبديل التي طرأت عليها، فهذا العالم يواجه البحث مفتوح العينين مستعدا لقبول الحسنة والسيئة، ولكنه يرتبط بنتيجة سابقة لا يسمح للمقدمات أن تذهب به إلى نتيجة غيرها.

ومن علماء المقارنة بين الأديان من يؤمن بالغيب ويؤمن بالإلٰه، ولكنه يحكم على الأديان كأنها أعمال إنسانية تقاس بمقاييس النظر إلى الرسل والأنبياء وإلى التابعين لهم من الأمم والجماعات أو الآحاد، فهو يحفظ لموضوع البحث حرمته وقداسته، ويقبل التفصيلات بعد ذلك أو يرفضها على حسب أسانيدها الإنسانية وظروفها الواقعية، فيعالجها تارة بمقاييس الغيب المجهول وتارة أخرى بمقاييس الواقع المشهود التي تتردد بين الأنباء والأفكار.

---

(١) تاريخ الأنثروبولوجيا، توماس هايلاند، وفين سيفرت (٣٠٩).

ومن علماء المقارنة بين الأديان من ينكر الأديان أصلًا، ولكنه يؤمن بصلاحها لسياسة الأمم وتعزية النفوس، ومنهم من ينكرها أصلًا وينكر فائدتها وصلاحها، بل يرى أنها خدعة مقصودة أو غير مقصودة، يخترعها الرؤساء وتمالئهم على اختراعها البديهة الشعبية، فلا تستحق بعد فوات الخدعة غير التفنيد والتجريح.

وهؤلاء المنكرون جميعًا يبحثون العقيدة غير مقتنعين؛ فيخفى عليهم جوهر العقيدة في صميمه، ولا يتأتى لهم أن يحكموا على شيء يجهلونه أو إحساس لا يشعرون به حكمًا يصدر عن فهم واعٍ وإدراك محيط، فإنهم كمن يحكم على الكائن الحي بعد وصوله إلى مائدة التشريح مفقود الحياة؛ فلا يخلو حكمهم من النقص، الذي يتعرض له كل حكم على مجهول غير محسوس به على وجهه الذي يتم به وجوده في عالم العمل والحياة»[(١)].

وليس المقصود من ذلك إبطال تحصيل أي فائدة من هذا العلم، وإنما المقصود الكشف عن قيمة النتائج التي تستخرج منه، وإثبات أنها لا تمثل حقائق علمية ناجزة لا بد من القبول بها، والأخذ بما تدل عليه، وإنما تبقى في خانة الظن والتخمين.

وفي تأكيد هذا المعنى تقول عالمة الأديان المعاصرة كارين أرمسترونغ: «النظريات حول نشأة الأديان متعددة، ويستحيل إثبات أي منها»[(٢)].

ونحن المسلمين إذا قمنا بالموازنة بين طبيعة العلم الذي يقدمه علم مقارنة الأديان ـ أو علم الأنثروبولوجيا ـ وبين العلم الذي يتضمنه القرآن والسُّنَّة عن أصل دين الإنسان وطبيعته وتطوراته نجد أن مصادر الإسلام ـ بلا شك ـ أقوى في الثبوت والانضباط؛ فالواجب الأخذ بها وبما دلت عليه من المعاني.

نقض التفسيرات الوضعية لنشأة الدين:

بعد أن أجمع المعارضون على أن الدين أمر طارئ على حياة الإنسان اختلفوا في تحديد السبب والباعث الذي أدى بالإنسان إلى أن يسلك مسلك

---

(١) ماذا يقال عن الإسلام (٣٥ ـ ٣٦).

(٢) نقلا عن: منهج التطور العقدي في دراسة الأديان كارين أمسترونغ نموذجًا، نانسي أحمد (١٥٢).

التدين، وذكروا في ذلك أقوالا كثيرة، كلها قائمة على التخمين والتخرص والظنون التي لا تقوم على أدلة ولا براهين.

والقضية المنهجية التي يجب على الدارس لهذه التفسيرات أن يكون على بينة منها: أن القائلين بها ينطلقون من رؤية معادية للأديان، ويعيشون في أجواء مشحونة ضدها، وهذه الحالة النفسية تستوجب السعي إلى تشويه الأديان والتقليل من شأنها، ومحاولة إرجاعها إلى أسباب خارجة عن العقل والمنطق.

ومما يجب أن يتنبه الدارس له أيضًا أن المعارضين للأديان اختلفوا كثيرًا في تحديد السبب الباعث الفعلي لنشأة الدين عند الإنسان؛ وذلك الاختلاف راجع إلى اختلافهم في منطلقاتهم الفكرية وأصولهم الفلسفية وتخصصاتهم العلمية، فكل منهم يذكر السبب الذي يتوافق مع منطلقاته ورؤيته.

ويمكن أن نجمل أهم ما ذكروه من تفسيرات لحدوث الدين في حياة الإنسان في التفسيرات التالية:

التفسير الأول: الشعور بالخوف:

يصور بعض المعترضين أن الإنسانية في مراحلها الأولى إنما التزمت بالدين لكونها كانت تعاني من طغيان مشاعر الخوف، كالخوف من مظاهر الطبيعة وخفاياها، أو الخوف من الموت والآلام والأمراض، فاخترعت التدين والإيمان بالله لتتخلص من تلك المشاعر المحيطة بها.

وفي تصوير هذا المعنى يقول برتراند رسل حين سئل عن الأمر الذي يجعل الناس يبدون على مر القرون في حاجة ماسة إلى الدين؟؛ فقال: «الخوف أساسًا على ما أعتقد، الإنسان الأول يشعر بنفسه عاجزًا على نحو خاص، وهناك **ثلاثة أشياء تخيفه**:

الأول: هو ما يمكن أن تفعله به الطبيعة: تصفعه، أو تبتلعه، أو تغمره بزلزال.

والثاني: هو ما يمكن أن يفعله به البشر الآخرون: أن يقتل في حرب مثلًا.

والثالث: هو عنصر له علاقة متينة بالدين، وهو ما يمكن أن تدفع به انفعالات الهوى في عنف اندفاعها للقيام به، أشياء يعرف أنه سيندم على القيام بها عندما يستعيد هدوءه.

هذا هو ما يجعل الناس يعيشون حالة من الهلع الدائم، والدين يساعدهم على التخفف من حدة الهواجس التي يسببها لهم هذا الخوف»[1].

وهذا التفسير لنشأة الدين عند الإنسان غير صحيح، ولا يمكن منهجيا القبول به، وذلك لعدة أمور:

• **الأمر الأول**: لأنه مبني على التوهم والتخرص، ولم يقدم أصحابه أي دليل يدل على صحته واستقامته، وإنما هي ظنون وتوهمات ادعوا أنها أقوال علمية مستقيمة؛ فالمجتمعات الإنسانية الأولى لا نملك عنها بيانات كافية، يمكن الاعتماد عليها في تحديد طبائعها ومنشأ تصرفاتها كما سبق بيانه، وعدم إقامة الدليل على الدعوى قدر كافٍ في منع قبولها والتسليم بها.

• **الأمر الثاني**: أنه على التسليم بأن هناك ما يدل على أن بعض المجتمعات الإنسانية كان السبب الأول عندها في الدفع إلى التدين راجعًا إلى الخوف، فإن مجرد وجود هذا الأمر لا يسوغ تعميمه على كل الأديان وعلى كل المجتمعات الإنسانية، فالادعاء بأن كل مجتمع إنساني إنما نشأة التدين عنده بسبب الخوف، هو مجرد دعوى عريضة خالية من كل ما يدعمها.

• **الأمر الثالث**:أن هذا التفسير فيه قفز على العوامل الأقرب إلى العقل والمنطق، والأقوى في الدلالة على الدوافع الإنسانية، فإن الأسئلة الوجودية المتعلقة بسبب نشأة الكون ومصدره، والمتوجهة إلى الغاية المرتبطة بوجود الإنسان والكون أكثر عمقًا في نفس الإنسان، وأشد تأثيرا على مزاجه وعواطفه ومشاعره من الخوف من الطبيعة أو غيرها، فهي إذن أقرب إلى أن يفسر سبب التدين من خلالها بدل تفسيره بالأسباب الأبعد والأضعف.

• **الأمر الرابع**:نحن نسلم أن الخوف قد يكون له تأثير في حدوث التدين عند الإنسان، ولكن هذا الإقرار لا يعني التسليم بصحة ذلك التفسير الذي ذكره المعترضون؛ لأننا نتازعهم في **شيئين**:

---

(١) الفلسفة وقضايا الحياة ـ حوارات مع براتراند رسل (٢٧)، وانظر أيضًا: تاريخ الفلسفة، فردريك كويلستون (٦/ ٨١)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (١/ ٩٩)، وأصول الفلسفة الماركسية (١/ ١٦٥)، ووهم المستقبل، فرويد (٢٩ و٣٠، ٤٢، ٤٣)، وقلق في الحضارة، فرويد (٣٤)، وملقى السبيل، إسماعيل مظهر (٣٧).

أما الأول: فهو حصر بواعث التدين في الخوف فقط، والحقيقة أن بواعث التدين في نفس الإنسان مركبة من أسباب متعددة: الخوف والرجاء والتعظيم والإجلال وغيرها؛ فتفسير نشأة التدين بالخوف وحده لا يكفي، ولا بد له من شعور آخر يوازيه ويلطف من حدته، وذلك أن الخوف إذا استأثر بالنفس سحق الإرادة، وشل الحركة، وولد اليأس، ومن وقع فريسة للرعب إن لم يتصور إمكان الخلاص لم يكف عن البحث عن عون ينقذه من الخطر الذي وقع فيه، فلا بد لتحقيق الشعور الديني من مقاومة الخوف والرهبة بما يعادلها من الأمل والرجاء اللذين يبعثان على الدعاء والخضوع»[1].

وأما الثاني: فهو متعلق الخوف، وذلك أنهم يجعلون الخوف متعلقًا بالطبيعة ومشاهدها المختلفة، والحقيقة أن الخوف متعلق بخالق الطبيعة ومنشئها ومدبرها.

• **الأمر الخامس**: نقد دوركاديم وغيره هذا التفسير؛ بأنه لو كان الخوف سببًا لنشأة التدين لكان يجب أن يتخلى الإنسان عن التدين مع مرور الوقت؛ لكونه لا يلبث أن يألف الظواهر الطبيعية وتغدو أمورًا عادية لديه، أو لا يلبث أن يتعرف على المنافذ الحياتية التي تنقذه من منابع الخوف فيسلكها[2].

• **الأمر السادس**: أنه لو كان السبب الحقيقي الباعث على نشأة التدين عند الإنسان راجعًا إلى الخوف من الطبيعة لكان الأصل في الأديان أن تتوجه إلى الطبيعة ذاتها، وتصرف لها العبادة والخضوع والتذلل، ولكن الأديان الأكثر عددًا في الأتباع والأكثر انتشار في العالم ليس فيها شيء من التوجه إلى الطبيعة، بل هي محاربة شديدة للتعلق بها أو بشيء من مظاهرها، وكذلك عدد من الأديان القديمة ـ كدين الصابئة المندائية ـ ليس فيها توجه إلى الطبيعة وإنما إلى الخالق للطبيعة.

التفسير الثاني: الجهل بأسرار الطبيعة:

ادعى بعض المعترضين أن الإنسان إنما أنشأ الدين في حياته لكونه يرى في الطبيعة أمورًا كثيرة لا يعرف لها تفسيرًا، فلم يجد بدا من اختراع الدين والإيمان

---

(١) الدين، محمد عبد الله دراز (١٢٦).

(٢) انظر: الدين، محمد عبد الله دراز (١١٩)، ونشأة الدين، علي سامي النشار (٧٠).

بالله ليفسر به تلك الأسرار، فالإيمان بالله تعالى والتدين له ـ في زعمهم ـ إنما جاء لسد الثغرات التي عجز الإنسان الأول عن معرفتها، ثم يؤكدون أن العلم التجريبي الحديث قد فسَّر للإنسان تلك الألغاز فلم يعد للدين وللإيمان بالله حاجة في هذا العصر[1]، وفي بيان هذا المعنى يقول ستيفن هوكينج: «الجهل بطرق الطبيعة قاد الناس في العصور القديمة لابتكار الآلهة التي تتحكم في كل مناحي الحياة البشرية»[2].

ولكن تفسير نشأة الدين عند الإنسان بنقص العلم لا يختلف عن تفسيره بسبب الخوف في التلبس بالأغلاط، والوقوع في الأخطاء الاستدلالية، وإثبات ذلك يتحصل بالأمور التالية:

• **الأمر الأول:** أن هذا التفسير مبني على التخمين والظن، ولا يقوم على أساس علمي صحيح؛ فالمجتمعات الإنسانية الأولى لا نملك عنها معلومات كافية يمكن الاعتماد عليها في تحليل طبيعتها، وتحديد دوافعها الحياتية، وبوضوح.

• **الأمر الثاني:** نحن نقر أن بعض الشعوب قد يكون لجهلها بقوانين الطبيعة وأسرارها أثر في طبيعة التدين لديها، فهناك أمم اتخذت لكل شيء غامض في الكون إلها خاصا، وعينوا وظيفة مخصوصة له، ولكن تعميم ذلك على كل المجتمعات الإنسانية الأولى وعلى جميع الديانات ـ بحيث يحكم على كل مجتمع ظهر فيه التدين بأنه لم يكن إلا لجهله بالطبيعة فقط ـ مجرد دعوى عريضة لا دليل عليها يثبت استقامتها، بل ثبت في التاريخ الإنساني ما يناقضها، فالصابئة المندائيون كانوا موحدين لله، وبنوا توحيدهم على أنه الخالق للكون، المدبر له كما سبق بيانه.

• **الأمر الثالث:** أن هذا التفسير فيه قفز على العوامل الأقرب إلى العقل والمنطق، والأقوى في الدلالة على دوافع الإنسانية الدينية؛ فإن الأسئلة الوجودية المتعلقة بسبب نشأة الكون ومصدره وبالغاية المرتبطة بوجود الإنسان والكون أكثر عمقًا في نفس الإنسان، وأشد تأثيرًا على مزاجه وعواطفه ومشاعره من الخوف

---

(١) انظر: العلم المرح، نيتشه (١٤٢، ٢١٥)، وأصول الفلسفة الماركسية (١/ ١٦٦)، والمدخل إلى المادية الجدلية (٢٨)، ومستقبل وهم، فرويد (٤٦ ـ ٤٧).

(٢) التصميم العظيم، إجابات جديدة على أسئلة الكون الكبرى (٢٥).

من الطبيعة أو غيرها؛ فهي إذن أقرب في أن يفسر الدين من خلالها، بدل تفسيره بالأسباب الأبعد والأضعف.

• **الأمر الرابع**: أن أتباع هذا التفسير وقعوا في سوء فهم لطبيعة التفكير الإنساني؛ وذلك أن الإنسان حين يؤمن بالله هو في الحقيقة لا يعبر عن جهله بالطبيعة، وإنما يسلم لمقتضى الضرورة العقلية التي يجدها في نفسه، فحين يسأل الإنسان نفسه من أين أتى؟! ومن خلق الكون؟! ولأي غاية خلق؟! يجد من نفسه دافعا إلى الاعتقاد بأن ذلك كله لم يأت بالصدفة، ولم يكن حادثا من تلقاء نفسه، وإنما له خالق أوجده، فهو إذن يؤمن بالوجود الإلٰهي بناء على ما يجده في نفسه من مقتضيات لازمة لا تقبل الانفكاك ولا التردد.

فالمؤمن إذن حين آمن بالله لم يكن لأجل جهله بقوانين الطبيعة، ولا لأجل جهله بأسباب الظواهر الكونية، فهو في إيمانه بالله لا يعبر عن جهله، وإنما يعبر عن حقيقة يجدها في نفسه؛ لكونه يعلم بالضرورة العقلية أن الإحداث بعد العدم، وترتيب القوانين الطبيعية وضبطها لا بد لها من خالق وفاعل، فموقفه إذن موقف إيجابي وليس موقفا سلبيا.

ولكنّ المعترضين على الأديان يتغافلون عن ذلك كله، ويصرون على أن موقف المؤمن يعبر عن الجهل بمصدر الكون، ويجعلون ذلك ناتجًا عن نقص علمه، ثم يقدمون أجوبة بعيدة كل البعد عن العقل والمنطق، كما سبق بيانه.

• **الأمر الخامس**: أن العلم لم يكشف كل أسرار الكون وألغازه، بل ما زالت هناك أسرار عظيمة لم يستطع كشفها، ولن يستطيع، بل إنه كشف عن وجود أسرار أخرى في الكون أشد غموضا وأكثر تأثيرا في النفوس.

وقد سبق في أثناء البحث إثبات نقص العلم الإنساني، وقصوره عن الإحاطة بسعة الكون وأرجائه، وبناء على تعليل المعترضين على الأديان؛ فإن أسباب التدين ما زالت باقية، بل قويت كثيرًا مع العلم، وازداد تأثيرها على النفوس الإنسانية؛ لأن العلم كشف عن وجود أسرار أضخم وأوسع مما كان يعلمه الإنسان القديم[1]، فبناءً على تفسيرهم فإن الإنسان يجب أن يكون أكثر تدينًا وتعبدًا لله تعالى.

---

(١) انظر: حافة العلم، ريتشادر موريس (١٤).

• **الأمر السادس**: فضلًا عن أن العلم لم يكشف عن جميع أسرار الكون فإنه في المقابل كشف عن مشاهد عظيمة، وأحوال دقيقة، وتصميم باهر يدل على أن الكون لا يمكن أن يكون مخلوقًا بالصدفة أو من لا شيء، وإنما لا بد أن يكون مخلوقا لإله عظيم واسع العلم والقدرة، وقد تتالت مقالات كثير من العلماء على تأكيد هذا المعنى وتقريره، يقول الدكتور ألبرت ماكومت ـ عميد أكاديمية العلوم بفلوريدا ـ: «وليس من شك في أن العلوم تزيد الإنسان تبصُّرًا بقدرة الخالق وجلاله، وكلما اكتشف الإنسان جديدًا في دائرة بحثه ودراسته؛ زاد إيمانه بالله»[1].

ولا شك أن العلم أبطل كثيرًا من الخرافات والأساطير والعقائد التي كانت تقوم عليها الكنيسة وغيرها من الأديان الباطلة، ولكن ذلك لا يعني أنه أبطل الأدلة الدالة على وجود الخالق وقدرته، بل الأمر على العكس من ذلك؛ فقد كشف العلم دلائل كثيرة تتضافر في التأكيد على وجود الله وقدرته، وهي في غاية الإبهار والقوة، حتى أضحت اكتشافات العلم الحديث من أهم الأدلة على إثبات وجود الله، وأعمقها في الدلالة على قدرته وحكمته، وأكثرها انتشارا في الواقع، وأوسعها تداولًا في الأوساط العلمية.

• **الأمر السابع**: نحن نقر أن هناك من ربط الإيمان بوجود الله بالثغرات الموجودة في العلم، وبالأمور التي عجز العلم عن تفسيرها، وجعل ذلك دليلًا على افتقار العالم إلى خالق، ولا شك أن صنيعهم هذا دخل عليه الخطأ من جهة التسرع في الحكم بعجز العلم ومن جهة حصر الأدلة الدالة على وجود الله في مناطق ضيقة.

ولكن مع ذلك فإن كثيرًا من الناقدين وقعوا في الخطأ المنهجي ذاته؛ فإنهم حين رأوا أن بعض المؤمنين ربط الاستدلال على وجود الله بالأمور التي عجز العلم عن تفسيرها، جعلوا توصل العلم إلى تفسير تلك الأمور دليلا على عدم وجود الله، فكلما أحرزوا تقدما في كشف ألغاز الكون اعتقدوا أنهم ازدادوا استغناءً عن الإيمان بوجود الله، وأنهم توصلوا إلى العلم بأن الكون لا يحتاج

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفرمونسيما (١١٠).

إلى خالق، وكثير منهم يدعي أنه غير مؤمن بالله لكونه يشتغل في العلم[1].

وهذا خلل منهجي ضخم لا يقل انحرافًا وانزلاقًا عما وقع من بعض جهلة أتباع الأديان؛ فإن أدلة وجود الله ليست مبنية على العجز عن تفسير مظاهر الكون، ولا على الجهل بأحداثه وقوانينه، وإنما هي قائمة على أدلة يقينية إيجابية مركبة من دلالة الحس والعقل، كما سيأتي توضيحه بتوسع.

التفسير الثالث: خداع الماكرين والطبقات المالكة:

فيصور بعض المعترضين على الأديان سبب نشأة الدين عند الإنسان بأنه راجع إلى استغلال الطغاة والماكرين للدهماء، فأحدثوا لهم الدين حتى يوهموهم بأن ما هم عليه من الشقاء مقدر عليهم من الله وأن لهم أملًا في البقاء الأبدي في الجنة، وفي بيان هذا المعنى يقول فولتير: «إن فكرة التأليه إنما اخترعها دهاة ماكرون من الكهنة والقساوسة، الذين لقوا من يصدقهم من الحمقى والسخفاء»[2].

وذكر أتباع المادية الجدلية أن الدين أحدثه الطبقة المالكة لاستغلال الطبقات الكادحة الضعيفة؛ يقول مؤلفو كتاب المادية التاريخية: «إن النظرة الدينية تولدت من السعي إلى تقرير النظام الإقطاعي، وإيهام الجماهير بأن مشيئة الإله هي التي فرضته، وبأن سيطرة الإقطاع والكنيسة تعتمد على مشيئة الله»[3].

وهذا التفسير لا يختلف عما سبقه من التفسيرات؛ فهو لا يعدو أن يكون مجرد دعوى مجردة من أي دليل يدل على صدقها، وإثبات ما فيه من خطأ وبطلان يتلخص بالأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أن هذا التفسير مبني على التخمين والظن، ولا يقوم على أساس علمي صحيح؛ فالمجتمعات الإنسانية الأولى لا نملك عنها معلومات كافية يمكن الاعتماد عليها في تحليل طبيعتها وتحديد دوافعها الحياتية وبوضوح.

• **الأمر الثاني**: أن مقتضى هذا التفسير أن الدين إنما نشأ في المرحلة

---

(١) انظر في توضيح هذا الخلل: تاريخ النشوء، في البدء كان الهيدروجين، هويمارفون ديتفورت (١٢٥ - ١٢٧).

(٢) الدين، محمد عبد الله دراز (٨٠).

(٣) المادية التاريخية (٢٩).

الرأسمالية التي أعقبت عصر الشيوعية الأولى، كما يزعم ذلك أتباع المادية الجدلية، ومع أننا لا نملك سندًا عليما كافيًا في إثبات تلك المراحل التاريخية إلا أننا نجد في عدد من البحوث العلمية ما يدل على أن الدين كان مصاحبًا للوجود الإنساني من أول نشأته ـ كما سبق بيانه ـ، فهذه الكتابات العلمية إذن تكذب دعوى المادية الجدلية في قولها: «إن الدين لم ينشأ إلا في عصر الإقطاع»[1].

• **الأمر الثالث**: أنا إذا رجعنا إلى التاريخ الإنساني المحفوظ والمعلوم نجد أن الواقع مناقض لمقتضى ذلك التفسير، وذلك أنا نجد أتباع الأديان يتعرضون للقتل والصلب والمعارضة الشديدة من قبل وجهاء أقوامهم، ونجد أتباع الأديان الذين يدخلون فيها أولًا من الفقراء الضعفاء، وهذه المشاهد ظاهرة في تاريخ المسيحية وتاريخ الإسلام، فكيف تكون نشأة الدين عند الإنسان بسبب مخادعة الماكرين؟!![2].

• **الأمر الرابع**: أن طبيعة الأديان الكبرى المعروفة تتعارض مع مقتضى هذا التفسير؛ فإنها تتضمن أحكامًا وتشريعات تقيد من تصرفات الطبقات المالكة، وتحجم من دائرة استغلالها، وتفرض إخراج نصيب من أموالهم للفقراء والضعفاء، فهل كان من مصلحة الطبقة المالكة أن يحرم الدين التعامل الربوي، ويوجب عليهم الزكاة وغيرها من التبرعات؟![3].

التفسير الرابع: الاستجابة للأوهام النفسية «عقدة أوديب»:

أرجع الطبيب النمساوي الشهير فرويد نشأة الدين عند الإنسان إلى الأسباب النفسية، والعقد المرضية التي كان يعيشها الإنسان، وأرجع السلوك الإنساني إلى الدوافع الجنسية.

وقد اخترع فرويد لتفسير الدافع الجنسي عند الإنسان عقدة أوديب، وفسر مقصوده بها؛ فقال إن: «الصبي في نحو السنة الثانية أو الثالثة يدخل في الطور

---

(١) انظر: أوهام المادية الجدلية، محمد سعيد البوطي (٢٢٩)، واقتصادنا، محمد باقر الصدر (١١٥).

(٢) انظر: اقتصادنا، محمد باقر الصدر (١٤).

(٣) انظر: المرجع السابق (١١٢).

القضيبي من تطور الليبيدوي - أي طاقة الغريزة الجنسية - وحين يبدأ يتعرف، ويستشعر الإحساسات الملذة التي يمده بها عضوه الجنسي، وحين يتعلم أن يظفر بها وفق هواه بالإثارة اليدوية يصبح عاشقًا لأمه، ويتمنى لو يمتلكها جسمانيا على النحو الذي أتاحت له تخمينه مشاهداته المتعلقة بالحياة الجنسية وحدوسه، ويحاول إغراءها بعرضه أمامها قضيبه الذي تملؤه حيازته فخرًا، وبكلمة واحدة تحضه رجولته المبكرة الاستيقاظ على التطلع إلى الحلول لديها محل أبيه، الذي كان حتى ذلك الحين نموذجًا محسودًا لما يتمتع به من قوة جسمانية ظاهرة، ومن خطورة، أما الآن فإن الطفل يرى في أبيه منافسًا بوده لو يزيحه من طريقه، ولئن أتيح للصبي أن يشاطر أمه أحيانًا فراشها في أثناء تغيب أبيه، فإنه لا يلبث أن يقصى عنه ما عاد ذلك الأخير، فيرتبط رحيله بالسرور، وأوبته بالخيبة، تلكم هي عقدة أوديب»[١].

وأكد فرويد أن هذه العقدة عامة في كل الأطفال بلا استثناء، وقد استحوذت هذه الفكرة على تفكيره، وأخذ يفتخر باكتشافه لها على قومه[٢].

وابتكر فرويد قصة خيالية[٣]؛ ليسوغ بها موقفه في عقدة أوديب، فذكر أنه في زمن سحيق كان الأب يستأثر بالنساء، ويطرد أبناءه عندما يكبرون إن رغبوا في النساء، ويقوم بقتلهم أو إخصائهم، فاجتمع الأبناء واتفقوا على قتل أبيهم، فقتلوه وأكلوا لحمه، إلا أنهم شعروا بالذنب والألم، فهم من جهة يحبونه بسبب قوته، ومن جهة أخرى يكرهونه بسبب منعه لهم من إشباع رغباتهم الجنسية؛ فتعاونوا على إيجاد نظام يرجع هيبة الأب ويحفظ رغبتهم الجنسية؛ فأسسوا تحريم زنا المحارم، وقرروا أن الزواج يكون من غير المحارم؛ فنشأ جرّاء ذلك نظام الأسرة نشأة نظام الطوطم، وهو النظام الذي تحكم به الشعوب البدائية، وعادة ما يكون على تقديس حيوان أو نبات معين، تقدم له القرابين والطقوس[٤].

---

(١) مختصر التحليل النفسي، فرويد (٦٠)، وانظر: الذات والغريزة، فرويد (٦٤)، وحياتي والتحليل النفسي، فرويد (٥٨).

(٢) انظر: مختصر التحليل النفسي، فرويد (٥٨)، والموجز في التحليل النفسي، فرويد (٦٦).

(٣) انظر: فكر فرويد، إدغاريش (١٠٧).

(٤) انظر: حياتي والتحليل النفسي، فرويد (١٠١ - ١٠٢)، والطوطم والحرام، فرويد (١٤٩، ١٩٣).

ويصرح فرويد بأن عقدة أوديب هي الأصل الأساسي الذي يعتمد عليه في فهم كل السلوك الإنساني؛ فيقول: «إننا نهتدي في عقدة أوديب إلى بدايات الدين والأخلاق والمجتمع والفن معا»[1].

وبناءً على هذا التصور فسر فرويد نشأة الإيمان بالخالق عند الإنسان؛ فإن الأبناء حين ندموا على قتل أبيهم جعلوا أباهم المقتول المثل الأعلى، وتطور الحال بهم إلى أن صيروه إلها لهم، فالله في نظرهم ليس إلا بديلا عن الأب المقتول[2]، ويقول: «يتضح لنا من الفحص التحليلي النفسي للفرد بمنتهى الجلاء أن إلٰه كل إنسان هو صورة أبيه، وأن الموقف الشخصي لكل فرد إزاء الإلٰه منوط بموقفه إزاء أبيه المادي، يتنوع ويتبدل طردًا مع هذا الموقف، وأن الإلٰه ليس في صميمه سوى أب ذي مكانة أكثر رفعة»[3].

وكذلك الدين فما هو إلا نتيجة للأوهام النفسية التي نتجت عن عقدة أوديب، ويقول في وصفه: «يمكن القول بأن الدين هو عصاب البشرية الوسواسي العام، بأن ينبثق مثله مثل عصاب الطفل عن عقدة أوديب»[4]؛ فالأديان في نظره ما هي إلا مخلفات عصابية![5].

والكشف عن الخلل العميق في رؤية فرويد لنشأة الدين عند الإنسان مرتبط بشكل رئيس بالموقف من منهجه في التحليل النفسي، وعقدة أوديب التي أسس لها، وقد تعرض منهجه إلى نقد عنيف جدًّا، حتى من أقرب الناس إليه ـ تلاميذه وأصدقائه ـ وأقيمت حول رؤيته في التعامل مع السلوك الإنساني اعتراضات قوية، ويتحصل أهم تلك الاعتراضات في **الأمور التالية**:

● **الأمر الأول**: أن فرويد أقام نظريته على الظنون والأوهام، واعتمد على الأساطير والخرافات الوثنية، وجعلها مستندًا لمواقفه التحليلية؛ فإن عقدة أوديب التي تمثل حجر الزاوية في نظريته ما هي إلا أسطورة إغريقية كما أقر بذلك فرويد

---

(١) الطوطم والحرام، فرويد (٢٠٤)، وانظر: حياتي والتحليل النفسي، فرويد (٥٨)، والذات والغريزة، فرويد (٧٦).

(٢) انظر: مستقبل وهم، فرويد (٤٦).

(٣) الطوطم والحرام، فرويد (١٩٢)، وانظر: موسى والتوحيد، فرويد (١٧٩).

(٤) مستقبل وهم، فرويد (٦٠).

(٥) انظر: مستقبل وهم، فرويد (٦١، ١٦٨)، وموسى والتوحيد، فرويد (١٦٨، ١٦٩).

نفسه[١]، وكذلك قصة الأبناء الذين قتلوا أباهم ما هي إلا قصة خرافية أسطورية، وخيال جامح لا حقيقة له[٢].

وقد كان هذا الأمر ظاهرًا لكثير ممن درس الرؤية التي قدمها فرويد؛ حتى قال روبرت وردرث ـ وهو من علماء النفس المرموقين ـ: «لو بحثت عن رأيي الشخصي في سيكولوجيا فرويد لكان علي أن أقول إنني لا أؤمن بأن يكون مذهبه صحيحًا، بأي معنى مطلقًا، ولا أنه يوضع في مصاف النظريات العلمية الكبرى التي تربط المعرفة الراهنة»[٣].

وقد كتب فرويد إلى صديقه أوسكار سنة ١٩٢٧م رسالة، يقول فيها: «لنكن واضحين تمامًا في مسألة أن الآراء المعرب عنها في كتابي «مستقبل وهم» لا تشكل أي جزء من نظرية تحليلية؛ إنها آرائي الشخصية»[٤].

• **الأمر الثاني**: أن فرويد اختزل في نظريته دوافع السلوك الإنساني اختزالًا قاتلًا؛ وذلك حين أرجعها جميعها إلى دافع واحد هو الدافع الجنسي، وأقام نظريته على التفسير الأحادي الاختزالي لسلوك الإنسان، وفضلًا عن أن الدافع الجنسي ليس هو الدافع الأكثر تأثيرًا في سلوك الإنسان كما أثبت ذلك عدد من تلاميذ فرويد المنشقين عنه، فإنه لا يصح اختزال دوافع السلوك الإنساني في دافع واحد ألبتة.

والحقيقة أن سلوك الإنسان تشترك في إحداثه وإثارته دوافع مختلفة في طبيعتها وتأثيرها، وقد كانت هذه القضية إحدى أهم القضايا التي أثارها الدكتور وليم مكدوجل ضد نظرية فرويد، وأثبت أن السلوك الإنساني تؤثر فيه دوافع كثيرة، وأوصلها إلى أربعة عشر دافعًا أساسيا[٥].

• **الأمر الثالث**: أن نظرية فرويد تتضمن مفاهيم غامضة ودعاوى لا يمكن

---

(١) انظر: مختصر التحليل النفسي، فرويد (٥٨ ـ ٦٠).

(٢) انظر: الإسلام وقضايا علم النفس الحديث، نبيل السمالوطي (٥٢ ـ ٥٦).

(٣) مدارس علم النفس المتعاصرة (٢٤٣).

(٤) نفسية الملحد، بول فيتز (٢٩).

(٥) انظر: المدخل إلى علم النفس، عبد الله عبد الحي موسى (٣٢١ ـ ٣٣٣)، والشذوذ الجنسي، مصطفى فهمي (٦٨)، والإسلام وقضايا علم النفس الحديث، نبيل السمالوطي (٤٨ ـ ٤٩)، وموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري (٣/ ٤٥٢).

البرهنة عليها، ويتعذر التحقق منها، فمن تلك المفاهيم: مفهوم الليبدو، ومبدأ اللذة، ومبدأ الواقع وغيرها من المفاهيم؛ فقد توصل عدد من الباحثين أنه لا يمكن التحقق منها بصورة منضبطة عند بني الإنسان، ولذلك فإنه لا يصح أن تكون مكونًا أساسيًا تبنى عليه النتائج[(١)].

• **الأمر الرابع**: كشف عدد من الدارسين عن أن فرويد لم يقم نظريته على مستندات علمية صالحة للاستنتاج العلمي؛ وذلك أنه أقام دراساته على الحالات المرضية التي تأتي إليه في عيادته، وجعل النتائج التي استخلصها من تلك الحالات ممثلة لكل السلوك الإنساني، وعممها على كل الناس الأصحاء، وادعى أن لنظريته قدرة تفسيرية تنطبق على كل أصناف السلوك الإنساني، وفي جميع المراحل التاريخية للإنسانية، ولكل المجتمعات الإنسانية والحضارات البشرية المتعاقبة، وهذا تعميم تعسفي لم يقدم عليه فرويد دليلًا يليق به[(٢)].

• **الأمر الخامس**: أن فرويد أغفل في نظريته الوقوف مع الأسئلة الملحة التي تترتب على نظريته، ولا يستقيم لها ساق دون الجواب عليها؛ فهو يتحدث عن إحساس الإنسان بالذنب بعد قتل الأب، ولكنه لا يحدثنا عن مصدر ذلك الإحساس، ومن أين أتى للإنسان؟!! ولم يبين لنا لمَ يشعر الإنسان به أساسًا؟! ولمَ يتذكر الإنسان شبحا كريها مثل قتل الأب ويتوارثه؟!! وغيرها من الأسئلة التي تتناقض مع رؤيته المادية للإنسان وسلوكه[(٣)].

• **الأمر السادس**: كشف عدد من الباحثين عن أن نظرية فرويد مختلطة بأمور غير موضوعية، ولا تتصف بالصبغة العلمية، فأثبتوا أن نظرته إلى العلاقة بين الأب وأبنائه، وفكرته عن تأثير الدافع الجنسي في السلوك الإنساني متأثرة بشكل كبير بطبيعة حياته التي كان يعيش فيها.

ومن أشهر من كشف عن ذلك الطبيب إيريك فروم في كتابه «مهمة فرويد، تحليل لشخصيته وتأثيره»؛ فإنه تتبع طبيعة الحياة التي كان يعيشها فرويد، وكشف

---

(١) انظر: تاريخ علم النفس ومدارسه، محمد شحاتة (٢٨٩)، والمدخل إلى علم النفس، عبد الله عبد الحي موسى (٢٣٩)، ومذاهب علم النفس المعاصرة، علي زيعور (٢٦١)، وموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري (٣/ ٤٥٣).

(٢) انظر: موسوعة اليهود واليهودية، عبد الوهاب المسيري (٣/ ٤٥٢).

(٣) انظر: المرجع السابق (٣/ ٤٥٣).

عن انعكاساتها على آرائه، ويقول: «إن ارتباط فرويد القوي بأمه، الذي أخفى قسمه الأكبر ـ ليس عن الآخرين فقط، بل عن نفسه أيضًا ـ له من الأهمية الكبيرة التي لا تلقي ضوءًا على طباعه فقط، بل تسمح بفهم أحد أهم اكتشافاته الأساسية؛ أي: عقدة أوديب»[1]، ويؤكد هذا المعنى، فيذكر أن تلك الحالة النفسية التي عاشها فرويد أثرت تأثيرًا بليغًا في تصوره للتاريخ الإنساني كله، ويقول: «إن تجاذب فرويد تجاه شخص الأب ينعكس أيضًا في إنتاجه النظري، فتركيبته لبداية التاريخ الإنساني في الطوطم والحرام، تتضمن قتلًا بدائيًّا للأب من أبنائه الذين يحسدونه... لكن إحدى أكثر التعبيرات دلالة على موقف فرويد المتجاذب من والده نجدها بكل تأكيد في إحدى مفاهيمه المركزية، وهي عقدة أوديب»[2].

• **الأمر السابع**: أن فرويد في تفسيره لنشأة الأديان بناءً على نظريته في التحليل النفسي، تجاهل فرضياته الثقافية المحدودة التي وضعها لنفسه بما يتوافق مع بيئته الغربية «كما اعتمدت أفكاره اعتمادًا كبيرًا على وجهة نظر تفترض أن الأديان جميعها تتشابه مع المسيحية واليهودية؛ فالقضية التي وضعها فرويد التي تقول: «إن الدين يأتي ليضع نموذجًا سماويًّا للأب، يسمى الإله، من أجل إقامة التوازن مع الأب نفسه لا تتفق إلا مع التصور المسيحي، الذي يقوم على أن الإله هو نموذج الأب، فهو يبني تصوره على معتقد خاص، ويعممه على كل الأديان»[3].

• **الأمر الثامن**: من أقوى ما يدل على فساد نظرية فرويد في تفسير السلوك الإنساني تناقضها مع الواقع؛ فإنه زعم أن إطلاق عملية الجنس للناس، وتقليل جرعات التدين الذي يمنعهم من ممارسة الجنس بصورة مطلقة، يقلل من أمراضهم النفسية، ويقضي على عوامل الكبت لديهم، ولكن الواقع يثبت خلاف ذلك؛ فمع أن الإباحية الجنسية مشرعة على أبوابها في العالم الغربي، ومع الحياة العلمانية الطاغية لديهم إلا أن الإنسان هناك ما زال يعاني من الأمراض

---

(١) مهمة فرويد، تحليل لشخصيته وتأثيره (١٩).

(٢) المرجع السابق (٦٠)، وانظر مزيدا من الربط بين حالة فرويد النفسية وبين آرائه في الكتاب نفسه، وفي موسوعة اليهود واليهودية، عبد الوهاب المسيري (٣/ ٤٥٤ ـ ٤٥٥).

(٣) الدين الأسس، مالوري ناي (١٨).

النفسية بصورة مكثفة جدًّا، بل ازداد شعور الإنسان بالفراغ الروحي والوحشة النفسية بشكل كبير جدًّا.

• **الأمر التاسع**: أن مذهب فرويد يؤدي إلى القضاء على العقل والإرادة الإنسانية؛ وذلك أنه يجعل جميع السلوك الإنساني خاضعًا للدوافع غير الشعورية التي لا يملك الإنسان معها رفضًا ولا قبولًا، فسلوكه ما هو إلا استجابة حتمية لما تمليه عليه تلك الغرائز، وهذا التصور فضلًا عن أنه يقضي على العقل الإنساني فهو يؤدي بالضرورة إلى فساد النظام الأخلاقي كله.

يقول الفيلسوف المعاصر «جود» في بيان أثر نظرية فرويد على الأخلاق: «مضامين السيكولوجية الجديدة تقوض أساس علم الأخلاق القديم، وهي بهذا قد ولدت اتجاهًا ينحو إلى الحتمية في الطبيعة البشرية، ولهذا الاتجاه تأثير في السلوك الإنساني من **ناحيتين**:

الأولى: أننا لم نعد نميل إلى لوم الآخرين لأعمال لا نرضى عنها؛ ظنًّا منا بأن المسيء إنما هو ضحية لعقدة نفسية، أو أنه مدفوع إلى عمل هذا بفعل قوى في طبيعته لا يملك السيطرة عليها، فزيادة علمنا ببواعث السلوك الباطنية تقتضي زيادة تسامحنا عن أخطاء الناس.

ومن ناحية ثانية: لم يعد الناس يعنون كما كانوا قبل بأن يبذلوا أقصى جهودهم ليؤدوا ما يعدونه خيرًا، ولم يعودوا تتولاهم الندامة إذا أخفقوا في سعيهم ذاك؛ لأنهم يعتقدون أن جهودهم إنما هي بمقدار ما تسمح به طبائعهم»[1].

التفسير الخامس: التعلق بالأرواح الميتة «المذهب الحيوي»:

يعد الاتجاه الحيوي في تفسير نشأة الدين عند الناس اتجاها واسعًا، فيه كثير من التفاصيل، وله أشكال مختلفة، ولكن خلاصته التي تهمنا في بحثنا: أن الدين نشأ عند الإنسان البدائي نتيجة التعلق بأرواح الموتى والخوف منها؛ فإن رؤية بعض الموتى في الأحلام جعلت الناس يظنون أن تلك الأرواح لها سلطة وتأثير في الحياة؛ فسعوا إلى إرضائها ودفع سخطها عنهم؛ فاخترعوا طقوسًا

---

(١) منازع الفكر الحديث (٢٦٤)، وانظر من الكتاب ذاته (٢٦٦، ٢٨١).

معينة، وقدموا لها القرابين سعيًا منهم إلى الاتصال بتلك الأرواح، وطلب المساعدة منها، ثم تطور بهم الأمر إلى أن اعتقدوا أن الطبيعة والأفلاك لها أرواح مؤثرة؛ فقاموا بعبادتها أيضًا، فمنشأة الدين إذن يرجع إلى عبادة الأسلاف والأموات في نظرهم[1].

وقد لقي هذا التفسير انتشارًا واسعًا لدى الدارسين لنشأة الأديان، لكنه في الوقت نفسه تعرض لنقد عنيف وهجوم كبير من الباحثين، ومن أهم الأمور التي تدل على ضعف هذا التفسير وعدم صحته وهزالة الاعتماد عليه في تفسير نشأة الدين **ما يلي**:

• **الأمر الأول**: أن هذا التفسير لا يقوم على أساس علمي صحيح؛ فالمجتمعات الإنسانية الأولى لا نملك عنها معلومات كافية يمكن الاعتماد عليها في تحليل طبيعتها، وتحديد دوافعها الحياتية بوضوح.

• **الأمر الثاني**: نحن نقر أن بعض الشعوب قد يكون جهلها سببًا في تعلق أفرادها بأرواح الأموات وتقديم القرابين لها، ولكن تعميم ذلك على كل المجتمعات الإنسانية الأولى، وعلى جميع الديانات، بحيث يحكم على كل مجتمع ظهر فيه التدين بأنه لم يكن إلا بسبب التعلق بأرواح الأموات فقط مجرد دعوى عريضة لا دليل عليها يثبت استقامتها.

• **الأمر الثالث**: أن هذا التفسير فيه قفز على العوامل الأقرب إلى العقل والمنطق، والأقوى في الدلالة على الدوافع الإنسانية إلى الدين؛ فإن الأسئلة الوجودية المتعلقة بسبب نشأة الكون ومصدره، وبالغاية المرتبطة بوجود الإنسان والكون، أكثر عمقا في نفس الإنسان، وأشد تأثيرًا على مزاجه، وعواطفه، ومشاعره، من الخوف من الأرواح الميتة أو غيرها؛ فهي إذن أقرب إلى أن يفسر الباعث على التدين من خلالها بدل تفسيره بالأسباب الأبعد والأضعف.

• **الأمر الرابع**: أن هذا التفسير يخالف ما أثبتته كثير من الدراسات من أن عبادة الكائنات المتعلقة بمظاهر الطبيعة، كالحيوانات والنباتات وغيرها أقدم ظهورًا في المجتمعات البدائية من مظاهر عبادة صور الإنسان، فهذا النوع لم

---

(١) انظر: نشأة الدين، علي سامي النشار (٣١ ـ ٣٣)، والدين، محمد عبد الله دراز (١٣٣)، وتاريخ الأديان وفلسفتها، طه الهاشمي (٦٦).

يعرف إلا في وقت متأخر نسبيًا[1].

• **الأمر الخامس**: أنه لو كانت عبادة الأسلاف هي أول نموذج ديني ظهر في المجتمعات البدائية، لكان ينبغي أن نلحظها في المجتمعات المنحطة ـ كبعض المجتمعات الأسترالية المعاصرة ـ، ولكن هذه المجتمعات خالية من أي أثر للتنظيم الاجتماعي، ولا نجد فيها مظهرًا لعبادة أرواح الأسلاف، ولكننا في المقابل نجد بعض مظاهر ذلك بصور متفاوتة في مجتمعات متمدنة في التاريخ الإنساني، كالصين ومصر والمدن اليونانية؛ وهذا يدل تاريخيًّا على أن عبادة الأسلاف ليست هي الأصل في نشأة الدين عند الإنسان[2].

التفسير السادس: الخضوع للجبرية الاجتماعية:

وأول من فسر نشأة الدين بهذا التفسير هو الفيلسوف الفرنسي الشهير دوركايم؛ فإنه ذكر أن التدين عبارة عن استجابة للقانون الاجتماعي الذي يسيطر على المجتمع، وأن نشأته راجعة إلى تشكل ذلك القانون في المجتمعات الإنسانية البدائية.

وهذا التفسير من دوركايم قائم على نظريته في طبيعة الظاهرة الاجتماعية؛ فإنه يذهب إلى أن الظاهرة الاجتماعية لها وجود موضوعي خاص بها، مستقل عن وعي الفرد وتصوره، فهي عنده شيء من الأشياء الطبيعية الموجودة في الواقع.

وعلى الرغم من ضرورة وجود الأفراد في المجتمع عند دوركايم، إلا أن ظواهر المجتمع تختلف في طبائعها عن طبيعة الأفراد ذاتها؛ فالظواهر الاجتماعية لا توجد في أفراد المجتمع كما هو شائع، وإنما توجد في المجتمع ذاته، فهي خارجة عن وعي الفرد، ومستقلة في وجودها عن وجوده[3].

وفي توضيح هذا المعنى يقول دوركايم: «الظواهر الاجتماعية أشياء، ويجب أن تدرس على أنها أشياء»[4]، وبناءً على ذلك فهي قابلة للملاحظة

---

(١) انظر: نشأة الدين، علي سامي النشار (٤٩)، وعلم الاجتماع الديني، روجيه باستيد (٢١٩).

(٢) انظر: نشأة الدين، علي سامي النشار (٤٤).

(٣) انظر: قواعد المنهج في علم الاجتماع، دوركايم (٥١).

(٤) المرجع السابق (٩٠).

والتجريب؛ لكونها ذات طبيعة واقعية تجريبية[1]، ويصف دوركايم الظاهرة الاجتماعية؛ فيقول: «تميل الظاهرة الاجتماعية بطبعها إلى خلق كيان خاص بها، خارج شعور الأفراد؛ وذلك لأنها تسيطر على شعور كل فرد منهم»[2].

ولم يكتف دوركايم بأن جعل الظواهر الاجتماعية شيئًا من الأشياء خارجًا عن وعي الأفراد وشعورهم، وإنما جعل لها سلطة وقهرا جبريًّا على سلوك كل فرد، لا يستطيع الخروج من قبضتها ألبتة، فبعد أن ذكر أن الظواهر الاجتماعية تنطوي على صفات ذاتية خاصة قال: «وهي توجد خارج الفرد، وقد زودت بقوة قهر تمكنها من فرض نفسها عليه»[3]، ويقول في تعريف الظاهرة الاجتماعية، وبيان طبيعتها وأثرها: «هي كل ضرب من السلوك ثابتًا كان أو غير ثابت، يمكن أن يباشر نوعًا من القهر الخارجي على الأفراد»[4].

ونتيجة لذلك جعل دوركايم جميع أنواع السلوك التي يقوم بها الأفراد إنما هي مجرد استجابة لقهر الظواهر الاجتماعية؛ فالأخلاق والقيم والمبادئ والأديان التي يتمثل بها الفرد في المجتمع ما هي إلا استجابة منه لقوة الظاهرة الاجتماعية عليه، وأكد كثيرًا على أن تلك الظواهر تشكل فيما بينها الضمير الجمعي، الذي يكون له التأثير الأعمق في سلوك كل فرد وطبيعته.

ونتيجة ذلك أنكر دوركايم أن يكون شيء من الأخلاق أو الأديان فطريًّا غريزيًّا في الإنسان، وعدّ كل تلك المكونات أمورًا اكتسابية طارئة عليه، ويقول ـ في سياق إنكاره على بعض علماء الاجتماع ـ: «ومن هذا القبيل أن بعض هؤلاء العلماء يقولون بوجود عاطفة دينية فطرية لدى الإنسان، وأن هذا الأخير مزود بحد أدنى من الغيرة الجنسية، والبر بالوالدين، وصحبة الأبناء، وغير ذلك من العواطف، وقد أراد بعضهم تفسير نشأة كل من الدين والزواج والأسرة على هذا النحو، ولكن التاريخ يوقفنا على أن هذه النزعات ليست فطرية في الإنسان، وعلى أنها قد لا توجد جملة في بعض الظروف الاجتماعية الخاصة؛ ولذا فهذه العواطف المثالية نتيجة للحياة الاجتماعية، وليست أساسًا لها،أضف إلى ذلك

---

(١) انظر: المرجع السابق (٩٠ ـ ٩٢).
(٢) المرجع السابق (٩٥).
(٣) المرجع السابق (٥٣).
(٤) المرجع السابق (٦٨).

أنه لم يقم برهان قط على أن الميل للاجتماع كان غريزة وراثية وجدت لدى الجنس البشري منذ نشأته، وأنه من الطبيعي جدًّا أن ينظر إلى هذا الميل على أنه نتيجة للحياة الاجتماعية التي تشربت بها نفوسنا على مر العصور»[١].

وحين أرجع دوركايم الدين إلى الاستجابة للجبرية الاجتماعية ادعى أن أفضل سبيل لمعرفة طبيعة نشأته الرجوع إلى المجتمعات البدائية الأولى[٢]، ووجد أن تلك المجتمعات البداية يشيع فيها وحدة مشتركة بين أفرادها تسمى نظام الطوطم، وقد اختُلِف في مدلول هذه الكلمة كثيرًا، ولكنها في الجملة عند كثير من الباحثين تعد لقبا يطلق على النظام الذي يشيع في القبيلة، ويشتق عادة من اسم حيوان مقدس فيها، أو نبات يشترك أفراد القبيلة في تقديسه واحترامه[٣].

فزعم دوركايم أن هذا النظام هو اللبنة الأولى التي نشأ منها الدين في المجتمعات الإنسانية، وأنه يمثل الأساس العميق في تشكل الأديان عبر الأزمان[٤].

وذلك أن القبيلة ـ في زعم دوركايم ـ كانت تعظم الطوطم، وتجعله شعارًا لها تفاخر به غيرهم، فأخذ أفرادها يتجمعون حول الطوطم الخاص بهم، ويفعلون طقوسا خاصة بهم، ويحرمون أمورًا عديدة لأجل تعظيمه، وأخذ أفراد القبيلة يشعرون حين يجتمعون حول طوطمهم بالنشوة والقوة وعمق تأثير الاجتماع فيهم؛ فيشعرون بقوة تأثير الضمير الجمعي عليهم؛ فجعل هذا الاجتماع مبدأ التدين وغايته، واعتبر التجمع هو المعبود في الحقيقة من أفراد المجتمع[٥].

ولا شك أن الكشف عما في نظرية دوركايم حول نشأة الدين مرتبط بشكل عميق بالموقف من نظريته حول طبيعة الظاهرة الاجتماعية، وقد تعرضت نظريته هذه إلى نقد عنيف وعريض من قِبَل عدد من علماء الاجتماع، ونحن في هذا

---

(١) المرجع السابق (٢١٩).

(٢) انظر: علم الاجتماع الديني، زيدان عبد الباقي (١١٨).

(٣) انظر: الطوطم والحرام، فرويد (١٤٩، ١٩٣).

(٤) انظر: علم الاجتماع الديني، زيدان عبد الباقي (١١٩).

(٥) انظر: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ج. بنروبي (١٣٨ ـ ١٤٢)، وعلم الاجتماع الديني، زيدان عبد الباقي (١١٥ ـ ١١٩).

السياق لن نتعرض إلى تفاصيل ما وجه إلى نظريته من نقد، وإنما سنركز حديثنا حول المعاني الكلية المتعلقة بالجانب الديني منها بالخصوص.

وتفسير نشأة الدين على أنه مجرد استجابة للجبرية الاجتماعية بالمنظور الذي حدده ودوركايم خطأ ظاهر، وقد رصد بعض الدارسين جملة من الأخطاء التي وقع فيها دوركايم في تفسيره لنشأة الدين وكشف عن وجه المغالطات فيها[1]، **ومن أهم هذه الأمور**:

• **الأمر الأول**: انطلق دوركايم من أن نظام الطوطم هو أقدم الأنظمة التي عملت بها البشرية في تاريخها، وأنه لا نظام سابقا عليه، ولكن هذا التصور غير صحيح؛ فقد أثبت عدد من الدارسين أن هناك مجتمعات بشرية كانت موجودة، ولا يظهر فيها أي أثر لمعالم ذلك النظام، ومع ذلك فقد كانت معالم إيمانها بوجود الخالق والتدين ظاهرة في بقاياها[2].

• **الأمر الثاني**: أن دوركايم أقام تفسيره لنشأة الدين على أن نظام الطوطم نظام ديني يحكم أفراد القبيلة، ولكن هذه دعوى فاقدة للدليل، وقد ذهب عدد من الدارسين إلى أن نظام الطوطم مجرد شعار قومي، ورمز قبلي، وأنه يتركز على الجانب الاقتصادي أكثر من تركزه على الجانب الديني؛ فأفراد القبيلة لم يكونوا يعبدون تلك الرسوم، أو يتدينون بمدلولها الذي يمثله نظام الطوطم، وإنما كانوا يتفاخرون بها، ويجعلونها فخرا لهم على غيرهم[3].

• **الأمر الثالث**: أنه على التسليم بأن نظام الطوطم نظام ديني تخضع له القبيلة؛ فإن ثبوت ذلك ليس دليلًا كافيًا على كونه أصل نشأة الدين عند الإنسان، بل ذكر بعض الدارسين أن نظام الطوطم في حقيقته كان متشعبا من نظام ديني سابق عليه، وليس هو أصل نشأة الدين، وإنما هو مستعار من أصل ديني سابق[4].

---

(١) انظر: تاريخ الأديان وفلسفتها، طه الهاشمي (١١٦ ـ ١٣٨).

(٢) انظر: الدين، محمد عبد الله دراز (١٥٥).

(٣) انظر: مبادي علم الاجتماع الديني، روجيه باستيد (٢٢٦)، وتاريخ الأديان وفلسفتها، طه الهاشمي (١١٦)، ونشأة الدين، علي سامي النشار (١٢٥).

(٤) انظر: مبادئ علم الاجتماع، روجيه باستيد (٢٢٦)، وتاريخ الأديان وفلسفتها، طه الهاشمي (١١٧)، ونشأة الدين، علي سامي النشار (١٤٧).

• **الأمر الرابع**: انطلق دوركايم في دراسته لنظام الطوطم من الادعاء بأن قبائل جنوب أسترالية هي التي تمثل الأشكال الأولية البدائية للمجتمعات الإنسانية؛ فأقام عليها دراساته واستنتاجاته، ولكن هذه دعوى يعوزها الدليل، وقد توصل عدد من الدارسين إلى خطأ هذه الدعوى، وكشفوا عن أن هناك قبائل أخرى أقدم من تلك القبائل التي اعتمد عليها دوركايم في دراسته، وأثبتوا بأن تلك القبائل لم تكن تعرف نظام الطوطم من حيث الأصل(١).

ومما يزيد من خطأ دوركايم في تصوره عن تلك القبائل الأسترالية أنه لم يذهب إليها بنفسه، ولم يقف على معالمها، وإنما كان يعتمد على الأخبار التي تنقل عنها، والأنباء التي يحملها الرحالة والهواة، وهذا يفتح بابا واسعا للخطأ في النقل والفهم(٢).

• **الأمر الخامس**: فضلًا عن أخطاء دوركايم السابقة، فإنه وقع في غلط تفسيري كبير؛ وذلك أنه حين وجد أن بعض مظاهر التدين ذات طبيعة اجتماعية، بادر وحكم على أن نشأة التدين نفسه إنما كانت نظامًا اجتماعيًّا، وهذا تعميم متعسف يعوزه الدليل.

فمع التسليم بأن بعض مظاهر التدين لها طابع اجتماعي، لكن هذا لا يعني أن الدين لم ينشأ عند الإنسان إلا استجابة للجبرية الاجتماعية؛ فهناك هوة سحيقة بين مقدمات النظرية وبين النتيجة التي توصل إليها دوركايم.

وقد أقر بعض أتباع دوركايم بوجود هذا الخلل التفسيري؛ فقال: «إن إقامة برهان شافٍ على الطابع الاجتماعي للدين لا يزال أمرا غير ممكن»(٣).

فإذا سلمنا بأن الإلزام في النظام الطوطمي أدى إلى ظهور الطقوس الدينية، فليقل لنا دوركايم إذن: من أين جاءت إلينا فكرة الإلٰه الأعظم فاطر السمٰوات والأرض؟! وعلى أي غرار جماعي طبعت هذه الصورة؟! ثم ليقل لنا: كيف قامت الدعوات في أصغر الشعوب إلى تلك العقيدة الإلٰهية السامية، التي ليس

---

(١) انظر: الدين الأسس، مالوي ناي (٧١)، والدين، محمد عبد الله دراز (١٥٣ ـ ١٥٥)، ونشأة الدين، علي سامي النشار (١٤٨)، وتاريخ الأديان وفلسفتها، طه الهاشمي (١٢٤).

(٢) انظر: المراجع السابقة.

(٣) الدين، محمد عبد الله دراز (١٦٢).

فيها مثال تقاس عليه في تجمعاتهم ولا في غيرها؟![1].

التفسير السابع: الخضوع للتطور البيولوجي في العقل الإنساني:

ذهب عدد من أتباع التيار الإلحادي المعاصر إلى الادعاء بأن الميول الدينية لدى الإنسان نتجت بسبب تطور عرضي أثناء عملية الانتخاب الطبيعي؛ فالطبيعة في أثناء إحداثها للتطور البيولوجي للإنسان أنتجت إنتاجًا عرضيًّا الجين الذي يتعلق بالتدين، وأخذ الإنسان نتيجة لذلك يميل إلى الممارسات الدينية[2].

وهذا التفسير لا يعدو أن يكون تخمينًا من التخمينات المفرطة في التجريد والاستخفاف بالعقول؛ فلم يقدم أصحابه أي دليل علمي يدل على صحته، فنحن لم نجد إلا افتراضات وتخمينات ظنية، وكان الواجب على من يطلق مثل تلك الدعاوى أن يقدم الدليل الصادق الذي يدل على صحة دعواه، ولكنهم لم يفعلوا ذلك.

ثم إن أصحاب ذلك التفسير يتحدثون عن أن الجين المتعلق بالدين نتج بالعرض من خلال الانتخاب الطبيعي، وهذا مناف لطبيعة الانتخاب الطبيعي؛ فإنه انتخاب أعمى، يقوم على المصادفة والعشوائية، وليس له هدف ولا غاية ولا حكمة ولا خطة مرسومة، فكيف يتصور مع ذلك أن يكون بعض ما نتج عنه يكون بالعرض لا بالقصد؟!

(١) انظر: المرجع السابق (١٦١ ـ ١٦٢).
(٢) انظر: وهم الإله، ريتشارد دوكنز (١٨٠ ـ ١٨٦).

الاعتراض الثاني

الادعاء بأن الدين معارض للعقل

ينطلق المعترضون على الأديان من أن عقائد الدين مخالفة للعقل ومناقضة لقوانينه، وأن الأديان متضمنة لعقائد وأخبار لا يمكن أن تتوافق مع العقل أو تتسق معه.

وكان منشأ هذا الادعاء في محاضن الفكر الغربي طبيعة العقائد الكنسية، فهي مشتملة على مكونات كثيرة تتناقض مع ضرورة العقل وتتنافر مع مبادئه الفطرية السليمة، ومن أشهر تلك القضايا: عقيدة التثليث؛ فإن هذه العقيدة تمثل جوهر الدين الكنسي وأساسه ولبه، بل هي حجر الزاوية في اللاهوت المسيحي؛ إذ إنها أكبر المرتكزات التي تقوم عليها الديانة المسيحية المحرفة، ولا يكون المرء مسيحيا إلا إذا آمن بها، وهي محور قانون الإيمان، الذي تعده جُلّ الطوائف المسيحية أساسًا لها، ووصفت بأنها جوهر المسيحية، وخلاصة الإيمان المسيحي، والقسم الأصعب والسر الأعمق[١].

ومع ذلك فهي مخالفة للعقل ومتناقضة مع قوانينه غاية التناقض، وأقر كثير منهم بأن التثليث قضية مخالفة للعقل ومستحيلة التصور، ولجأوا إلى كونها سرًّا لا يمكن معرفة كنهه، وأن طريق الإيمان به هو التسليم المحض وليس العقل، وقد تتالى على تأكيد ذلك عدد كبير من علماء اللاهوت النصارى، وفي الإفصاح عن ذلك يقول القس إلياس مقار: «على أننا ونحن نتأمل هذه العقيدة ـ التثليث ـ بشيء من التفصيل والتوضيح لا مندوحة لنا من الاعتراف أننا إزاء سر من أعمق أسرار الوجود والحياة»، وفي ذلك يقول نقولا يعقوب: «لست أحاول تفسير

---

(١) انظر: المسيحية في عقائدها، مجلس أساقفة كنيسة ألمانية (٩٥).

عقيدة لم يستطع تفسيرها الأوائل، ولن يتوصل إلى إدراك كنهها الأواخر»[1]، ويقول بنيامين بنكرين: «إذا أعلن الله لنا ثالوثه في الكتاب المقدس ـ وهو جوهر المعتقد المسيحي ـ فنحن نقبله بالإيمان لا العقل، ولا نبحث فيه كأننا نقدر أن ندركه؛ لأنه يفوق العقل»[2].

وهذه العقيدة وغيرها من العقائد الباطلة ـ كعقيدة العشاء الرباني والخطيئة ـ كانت المتكأ الذي اعتمد عليه المعترضون على الأديان في الفكر الغربي في تأسيس ثورتهم على الإيمان، وصيروها القاعدة المركزية التي انطلقوا منها في التشكيك في أصل التدين وأساس الإيمان بالله، وحكموا على كل الأديان في العالم بالبطلان والفساد!

وبعد أن انتشرت هذه الحجة في الفكر الغربي تلقفها كثير من أتباعهم المعترضين على الأديان في الفكر العربي المعاصر، وطفقوا يدعون بأن الإسلام لا يختلف عن المسيحية في مناقضة العقل، وسعوا إلى رصد عدد من الشواهد التي يرون فيها ما يدل على قولهم.

وتعميم هذا الاعتراض على كل الأديان دعوى باطلة، لا دليل يسنده ولا حجة تعضده، وبيان ما في هذا الاعتراض من فساد سيكون بطريقين: طريق إجمالي وطريق تفصيلي.

❖ أما الطريق الإجمالي: فيبين فيه أهم أوجه القصور المنهجي التي تضمنها ذلك الاعتراض، وأبرز الأغلاط المعرفية التي وقع المعتمدون عليه فيها، وتتحصل فيما يلي:

الغلط الأول: الخلط بين النماذج المختلفة:

وذلك أن المعترضين على الأديان حين وجدوا العقائد الكنسية، وغيرها من العقائد الوثنية مناقضة للضرورات العقلية؛ طفقوا يحكمون على كل الأديان

---

(١) أبحاث المجتهدين في الخلاف بين النصارى والمسلمين (٦٦).

(٢) هذا النقل والنقول التي قبله كانت بواسطة: تأثر المسيحية بالوثنية، أحمد عجيبة (٤٦٤ ـ ٤٦٨)، وانظر مزيدًا من الإقرار بتناقض التثليث مع العقل: المسيحية في عقائدها، إعداد أساقفة كنيسة ألمانية (٩٧)، ومسيحية بلا مسيح (٢٧)، والإسلام والمسيحية في الميزان، شريف محمد هاشم (٢٦٨ ـ ٢٧٩).

بالمناقضة للعقل، وقضوا بالمساواة بين كل نماذجها المختلفة وأشكالها المتنوعة؛ فتراهم في كثير من حواراتهم يؤكدون على أن الأديان جملة مناقضة للعقل، ثم يستدلون ببعض العقائد النصرانية على ذلك، وهذا تعسف حكمي ظاهر، وخلط فظيع بين أشكال مختلفة جدًّا.

فالأديان الموجودة في الواقع ليست متفقة في العقائد، ولا متساوية في الشرائع والأحكام، وقد كان المسلمون من أكثر من اعترض على العقائد النصرانية، وكشف عن مناقضتها العقل، وأقاموا الأدلة والبراهين على ذلك، منذ القرن الثالث لظهور الإسلام، فلا يقبل أن يساوى بين الدينين إلا بحجة بينة ظاهرة مستقيمة، وهذا لم يقع بعد ولن يقع.

الغلط الثاني: التوسع الحكمي:

وهذا الوجه خاص بالتيار الإلحادي، وذلك أن بعض المعترضين على الأديان حين وجدوا العقائد النصرانية الكنسية والأديان الوثنية مناقضة للعقل لم يقتصروا على إنكار الأديان وإبطالها، وإنما جعلوا ذلك دليلًا لهم على إنكار وجود الله تعالى.

وهذا قفز في الحكم، وتجاوز لقوانين الاستدلال؛ فإنه لا تلازم في العقل والمنطق بين بطلان الأديان وإنكار وجود الله؛ فمن الممكن في العقل والواقع أن يكون الإنسان منكرًا للأديان، ويكون في الوقت نفسه مؤمنًا بالله تعالى؛ فمن جعل بطلان الأديان دليلًا له على إنكار وجود الله، فقد تعسف في الحكم، وقفز في الاستدلال.

الغلط الثالث: التناقض المنهجي:

وذلك أن كثيرًا من المعترضين على الأديان ينكر الضرورة العقلية، ويؤمن بنسبية الحقيقة، ويدعو إلى عدم التعويل على المبادئ العقلية، ويدعي أن العلم التجريبي يشكك فيها، ويؤكد أنه لا يمكن الجمع بين المبادئ العقلية الضرورية وبين النظريات العلمية الحديثة، وخاصة بنظريات فيزياء الكم، ومع ذلك يعترضون على الأديان بأنها مناقضة للعقل!!

كيف يحق لمن ينكر المبادئ العقلية الضرورية، ويشكك فيها أن ينكر على غيره بأن اعتقاداته وأقواله مناقضة للعقل؟!!

الغلط الرابع: الخلط بين الاستحالة العقلية والاستبعاد العقلي:

والمراد بـ **الاستحالة العقلية**: الأمور التي يحكم العقل باستحالة وقوعها، وامتناع تحققها في الواقع، والمراد بـ **الاستبعاد العقلي**: الأمور التي يعجز العقل عن البلوغ إليها، ويصعب عليه تصور وقوعها، ولكنه لا يصل إلى الحكم عليها بامتناع الوقوع.

والمعترضون على الأديان يخلطون كثيرًا بين هذين الحكمين العقليين؛ فتراهم يسوقون أدلة كثيرة على أن الأديان مناقضة للعقل، وحين تنظر فيما جاؤوا به؛ لا تجد فيه ما يدل العقل على استحالة وقوعه، وإنما غاية ما يمكن فيها أن يعد من قبيل ما يستبعده العقل، فجعلوا ما تستبعده عقول البشر مستحيلا عقلا، وهذا خلل في التصور والفهم.

فنحن نسلم أن الدين الإسلامي قد توجد فيه أمور مستبعدة في العقل بمقاييس القدرة الإنسانية، وقد يوجد فيه ما يجد بعض البشر صعوبة في تصوره، ولكنه لا يتضمن قط أمورًا مستحيلة في العقل؛ بحيث تتناقض مع مبادئه الضرورية المعروفة، وهذا الاعتقاد مشهور ومستقر عند كثير من علماء الإسلام، وفي بيانه يقول ابن تيمية: «والأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم يخبرون بما تعجز عقول الناس عن معرفته، لا بما يعرف الناس بعقولهم أنه ممتنع، فيخبرون بمحارات العقول لا بمحالات العقول، ويمتنع أن يكون في إخبار الرسول ما يناقض صريح العقول»[1].

فالاعتماد في دعوى مناقضة الأديان للعقل على الأمور المستبعدة في العقل انحراف في الاستدلال وخلل في التفكير، وبعد عن المنهج العلمي المستقيم.

وكثيرًا ما يدعي المعترضون على الأديان بأنهم وجدوا في الإسلام ما يخالف العقل ومبادئه، ولكننا عند الفحص والتدقيق في دعواهم، نجدهم لا يعتمدون إلا على الظنون الخاطئة التي زعموا أنها عقليات قطعية، والظنون الوهمية لا تخرج عن دائرة الادعاء والزعم المجرد.

وليس مقبولًا في المنهج العلمي المستقيم أن يركِّب الإنسان لنفسه معنى

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١١/ ٢٤٣).

يزعم أنه عقلي قطعي، ثم ينتقد الآخرين بناء عليه؛ فإن كل أحد يستطيع أن يدَّعي ذلك.

إن مشكلة كثير من المعترضين على الأديان أنهم يحولون تصوراتهم الخاصة، ومشاعرهم الداخلية إلى معانٍ عقلية لا تقبل النقاش ولا الجدل، ثم يدعون بأن الإسلام مخالف لما هو عقلي! وسيأتي في الجواب التفصيلي بيان شيء من ذلك.

الغلط الخامس: الانحراف في الفهم:

وذلك أن المدعين بأن الإسلام متضمن لما هو مناقض للعقل لم يكن فهمهم للشواهد التي اعتمدوا عليها صحيحًا، وإنما بنوا فهوما خاطئة عنها ونسبوها إلى الإسلام، وادعوا بعد ذلك أنها مناقضة للعقل!

والمنهج العلمي الصحيح يوجب على من يريد إثبات الخلل عند المخالف له أن يفهم موقفه بصورة صحيحة، وأن يحصّل الفهم الدقيق لرأيه، وهذه قاعدة عامة تشمل كل المواقف الفلسفية منها والدينية، وما أجمل ما أوصى يحيى بن خالد ابنه جعفرَ!؛ حيث قال له: «لا ترد على أحد جوابًا حتى تفهم كلامه؛ فإن ذلك ـ أي: «عدم فهم الكلام» ـ يصرفك عن جواب كلامه إلى غيره، ويؤكد الجهل عليك، ولكن افهم عنه، فإذا فهمته، فأجبه، ولا تعجل بالجواب قبل الاستفهام، ولا تستحي أن تستفهم إذا لم تفهم، فإن الجواب قبل الفهم حمق، وإذا جهلت فاسأل؛ فيبدو لك، واستفهامك أجمل بك، وخير من السكوت على العي»[(١)].

فليس صحيحًا في قوانين المنهج العلمي أن يتساهل المرء في فهم أقوال الآخرين ـ مهما كان الخلاف بينه وبينهم عميقًا وعنيفًا ـ ثم يدَّعي عليهم بأن أقوالهم مخالفة للعقل أو لغيره.

فأول الخطوات في النقد العلمي الصحيح دقة الفهم للأقوال، وضبط التصور الصحيح للمناهج والأفكار، وحسن إدراكها وعمق معرفتها.

ولكن المعترضين على الإسلام لم يتصفوا بهذه الصفة، كما سيأتي إثباته في الجواب التفصيلي على اعتراضاتهم.

---

(١) جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر (١/١٤٨).

❖ **وأما الطريق التفصيلي، فيبين فيه الخطأ الواقع في الأمثلة التفصيلية التي استدلوا بها على مناقضة الأديان للعقل**، وسيكون الحديث مقتصرا على الأمثلة التفصيلية المتعلقة بالإسلام فقط؛ لكونه الدين الصحيح الوحيد الموجود في الواقع، ولكونه ألصق بنا نحن المسلمين، ولكون البحث لا يمكن أن يستوعب كل الأمثلة المتعلقة بكل الأديان، ولأن إثبات صحة دين واحد قدر كافٍ في إبطال دعوى المعترضين على جملة الأديان.

والأمثلة الإسلامية التي يدعي المعترضون على الأديان أنها مناقضة للعقل متعددة ومتنوعة، ومنها:

المثال الأول: حادثة الطوفان:

فقد ادعى بعض المعترضين أن حادثة الطوفان الواردة في القرآن الكريم، وغيره من الكتب المقدسة مناقضة للعقل، وأخذ منها دليلا على أن الإسلام، وغيره من الأديان دين مخترع من وضع البشر، واستند في ذلك على أن الطوفان كان عاما لكل الأرض، وهذا العموم يستلزم أمورًا كثيرة محالة في العقل، وقد صيغت هذه الأمور في أسئلة شكية من قبيل: كيف اتسعت السفينة لحمل كل الأنواع الحيوانية في الأرض مع كثرتها وتنوعها؟! وكيف استطاع شخص واحد جمع كل تلك الأنواع من نواحي الأرض؟! وكيف استطاع توفير الغذاء والماء لها؟! وكيف أمكن أن تجمع كل تلك الأنواع الحيوانية في السفينة وبعضها يفترس بعضًا؟! وكيف استطاع أن يوفر لكل الأنواع الحيوانية بيئة مناسبة للعيش بعد النزول من السفينة وهي مختلفة في طبائعها ونمط عيشها؟![1].

ولكن الاستدلال بهذه الحادثة على دعوى مناقضة الإسلام للعقل غير صحيح؛ لكونه قائما على عدد من الأغلاط المنهجية والمعرفية، والكشف عما فيه من غلط يتبين بمسلكين:

* **المسلك الأول**: أننا لا نسلم بأن الطوفان كان عاما لكل الأرض، فليس في القرآن ما يدل على عمومه، بل إن القرآن ليس كغيره من الكتب المقدسة؛ فقد أعرض عن هذه القضية ولم يفصل فيها بشيء ظاهر مباشر، وتحديد موقف

---

(١) انظر في الإشارة إلى بعض تلك الأسئلة: منابع الحياة، إسحاق، ازيموف (٢٤ ـ ٢٦).

القرآن من عموم الطوفان مبني على الاجتهاد والظن؛ فإن بعض الآيات قد يؤخذ منها الدلالة على عموم الطوفان لكل الأرض، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾﴾ [نوح: ٢٦]، وكما في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمْرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ قُلْنَا ٱحْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ وَمَنْ ءَامَنَ ۚ وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٌ ﴿٤٠﴾﴾ [هود: ٤٠]، وفي بعضها ما يدل على خصوصية الطوفان بقوم نوح؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ ٱلطُّوفَانُ وَهُمْ ظَٰلِمُونَ ﴿١٤﴾﴾ [العنكبوت: ١٤]، ولم يذكر القرآن نوحًا عليه السلام إلا مرسلًا إلى قومه فقط.

وقد نص عدد من المفسرين على تلك الاحتمالية، وبعضهم كان قبل العصر الحديث، يقول ابن عطية معلقًا على قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَغْرَقْنَا ٱلْـَٔاخَرِينَ ﴿٨٢﴾﴾ [الشعراء: ٦٦]: «وليس في ذلك نص على أن الغرق عم جميع أهل الأرض»[١].

وأما الطاهر بن عاشور فإنه قال: «وعموم الطوفان هو مقتضى ظواهر الكتاب والسُّنَّة... ولئن كانت أدلة عموم الطوفان غير قطعية فإن مستندات الذين أنكروه غير ناهضة فلا تُترك ظواهر الأخبار لأجلها»[٢]، ولكنه عاد إلى القضية في موضع آخر متأخر عن السابق فقال: «والأرض يجوز أن يراد بها جميع الكرة الدنيوية، وأن يراد أرض معهودة للمتكلم والمخاطب؛ كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ﴾؛ يعني: أرض مصر في سورة يوسف.

ويحتمل أن يكون البشر يومئذ منحصرين في قوم نوح، ويجوز خلافه، وعلى هذه الاحتمالات ينشأ احتمال أن يكون الطوفان قد غمر جميع الكرة الأرضية، واحتمال أن يكون طوفانًا قاصرًا على ناحية كبيرة من عموم الأرض»[٣]؛ فقرر الاحتمالية.

وكذلك اختار ذلك بعض الدارسين من العالم الغربي، ومن هؤلاء: موريس بوكاي؛ حيث يقول: «القرآن يقدم كارثة الطوفان باعتبارها عقابًا نزل بشكل خاص على شعب نوح، وهذا يشكل الفرق الأساسي الأول بين الروايتين

---

(١) المحرر الوجيز (٤/ ٥٤٧).

(٢) التحرير والتنوير (٢٣/ ١٣١).

(٣) المرجع السابق (٢٩/ ٢١٤).

القرآنية والتوراتية»[1].

وفي هذا السياق لا بد من التأكيد على أن القرآن أعرض أيضًا عن ذكر التفاصيل الكثيرة التي تعرضت لها الكتب المقدسة وغيرها، وقد ذكر عدد من المفسرين جملة من تلك التفاصيل التي أعرض عنها القرآن؛ كوصف طول السفينة وعرضها، ونوع الخشب التي صنعت منه، ومكان الباب فيها، وعدد طوابقها، وعدد الأنواع الحيوانية التي حملت فيها، وكيفية دخول الحيوانات فيها، والمدة الزمنية التي مكثت فيها السفينة عائمة على الماء، ومكان رسوّها، وذكروا أن هذه الأخبار لا دليل عليها، ولا يصح ربطها بالقرآن[2].

وبناء على هذا المسلك؛ فإنه لا يصح الاعتراض على الإسلام بحجة كونه مناقضًا للعقل في قصة الطوفان؛ لكونه ليس عاما لكل الأرض؛ فلا ترد عليه تلك الأسئلة.

* **المسلك الثاني**: أنه على التسليم بأن الطوفان كان عاما لكل الأرض، وهذا قول قال به عدد كبير من علماء الإسلام، وقد ذكر بعض الدارسين أن ابن كثير ينقل الإجماع عليه؛ حيث يقول: «وقد أجمع أهل الأديان الناقلون عن رسل الرحمٰن ـ مع ما تواتر عند الناس في سائر الأزمان ـ على وقوع الطوفان، وأنه عمّ جميع البلاد، ولم يبق الله أحدًا من كفرة العباد؛ استجابة لدعوة نبيه المؤيد المعصوم، وتنفيذا لما سبق في القدر المحتوم»[3]، ولكن هذا القول لا يدل على أنه يقصد عموم الأرض، وإنما ظاهره يدل على أنه يقصد عموم البلاد التي كان فيها نوح، أو بلغتها دعوة نوح.

ومع الأخذ بهذا بالمسلك فإن الإيمان بأن عموم الطوفان، وما جرى فيه لا يتعارض مع العقل، ولا يتضمن أمورًا مناقضة لقوانينه؛ لأن الطوفان معجزة من المعجزات الإلٰهية، وهي ليست خارجة عن قدرته وقوته، وغاية ما فيه أمور مستبعدة في العقول؛ فإن الطوفان وما يقتضيه ليس أعظم من خلق الكون بمجراته الواسعة وكواكبه الكبيرة، فالذي خلق ذلك الكون الفسيح لا تعجز قدرته عن

---

(١) دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة (٢٤٦).

(٢) انظر: المحرر الوجيز، ابن عطية (٧/ ٢٩٥)، وتفسير المنار، محمد رشيد رضا (١٢/ ٦٠).

(٣) البداية والنهاية (١/ ٢٧٥).

جمع كل الحيوانات في مكان واحد، ولا تعجز قدرته عن توفير الطعام والماء لها، بل لا يعجز الله أن يبقيها بلا ماء لعدة أيام، ولا يعجز عن التأليف بينها، والحالة التي وقع فيها الطوفان حالة إعجازية خارجة عن القوانين الكونية، وليست حالة طبيعية.

فالمؤمن حين يؤمن بالطوفان يعد متناسقًا مع أصوله ومبادئه؛ لكونه يؤمن بأن الله تعالى هو الخالق للكون، فلا يعجزه سبحانه أن يفعل ما هو أقل شأنًا منه، وأضيق حجما.

والمؤمن لا ينظر إلى حادثة الطوفان من نافذة القدرة الإنسانية الضعيفة، وإنما ينظر إليها من نافذة القدرة الإلٰهية الواسعة التي خلق الله بها الكون العظيم الجليل؛ فالإيمان بخلق الكون هو القاعدة الأساسية التي ينطلق منها المؤمن في إيمانه بالمعجزات والخوارق، وهي الأساس الذي يرتكز عليه في التسليم بها؛ فلما كان ذلك الأصل مستقرًّا عنده، آمن بإمكان وقوع مثل الطوفان، ولو لم يؤمن، لوقع في التناقض ومنافرة العقول.

وأما المعترض على الطوفان فإنه إن كان من أتباع الدين الربوبي؛ فإنه يلزمه عقلًا الإيمان بإمكان حدوث الطوفان في القدرة الإلٰهية؛ لكون الإيمان بحدوث الأعظم والأضخم، يستوجب الإيمان بإمكان حدوث ما هو أقل منه.

وإن كان من المنكرين لوجود الله، فإن النقاش معه لا يصح أن يتوجه إلى الطوفان مباشرة؛ لأنه أنكر الأصل الذي يقوم عليه التسليم بحدوث الطوفان، وهو خلق الكون، وإنما يتوجب أن يكون النقاش معه في إثبات خلق الله للكون وامتناع حدوثه من غير خالق، فإن أقر بذلك؛ أمكن الحديث معه في تفاصيل الكون، ومنها الطوفان، وإن لم يقر، فلا فائدة ذات بالٍ من الحوار معه إلا في إثبات إمكانه العقلي.

المثال الثاني: حادثة الإسراء والمعراج:

فقد ادعى بعض المعترضين على الإسلام بأن ما وقع للنبي ﷺ من الإسراء إلى بيت المقدس، ثم العروج به إلى السماء مخالف للعقل والواقع؛ لكونه يستلزم المناقضة لطبيعة السير الزمني، فكيف يمكن في العقل أن ينتقل الشخص من مكة إلى بيت المقدس ثم يعرج إلى السماء العليا في جزء يسير من الليل؟!

وهذا الاعتراض يشترك في إثارته ضد الإسلام المسيحيون والمعارضون للأديان[1].

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح، وهو لا يختلف في حقيقته عن المثال السابق في تلسبه بالأغلاط المعرفية، وبيان ما فيه من خلل واضطراب يتحقق بالأمور التالية:

- **الأمر الأول**: أن هذا الاعتراض قائم على الخلط بين طبيعة القدرة الإلٰهية، والقدرة الإنسانية؛ فإن المعترض به نظر إلى حادثة الإسراء والمعراج من نافذة قدرة البشر، فوجد أن تلك الحادثة لا يمكن أن يتحقق بها، فبادر إلى الحكم عليها بمناقضة العقل.

ولكن الحقيقة أن النظر إلى الإسراء والمعراج يجب أن يكون من نافذة قدرة الله تعالى، فإذا فعلنا ذلك فلن يكون في تلك الحادثة أي مشكل عقلي، بل إن المشكل سيكون في إنكارها؛ وذلك لكون الإيمان بحدوث الأعظم والأضخم يستوجب الإيمان بإمكان حدوث ما هو أقل منه، والمؤمن يعتقد أن الله خلق الكون بقدرته؛ فيلزمه بضرورة العقل الإيمان بإمكان الإسراء والمعراج، وعدم استحالته على القدرة الإلٰهية، ولو لم يفعل، لوقع في التناقض.

- **الأمر الثاني**: أن ذلك الاعتراض قائم على الخلط بين الأمر المستحيل عقلًا وبين الأمر المستبعد في العقل، فإن المعترض لم يقدم أي دليل يدل على أن حدوث الإسراء متضمن لما هو مناقض للعقل؛ كأن يكون فيه جمع بين النقيضين، أو وجود الشيء في مكانين في آن واحد، أو نحو ذلك.

ونحن لا ننكر أن حدوث الإسراء والمعراج معا أمران خارجان عن طبيعة القوانين الكونية، وحدوث المعراج أمر مستغرب من جهة القدرات العقلية الإنسانية، ولكن ذلك لا يخرجه عن دائرة الإمكان العقلي ـ ومع كل ما فيه من غرابة ـ؛ فهو لا يتضمن أي مناقضة لقوانين العقل الضرورية[2].

وبناءً على ما سبق، فإنه إن كان المعترض على الإسراء والمعراج من أتباع

---

(١) السيرة النبوية، محمد أبو شهبة (١/ ٤١٩)، وموسوعة بيان الإسلام، مجموعة من الباحثين (ق٢، مج٢، ص١٩٥).

(٢) انظر: السيرة النبوية في ضوء القرآن والسُّنَّة، محمد أبو شهبة (١/ ٤١٩).

الدين الربوبي، فإنه يلزمه التسليم بإمكان حدوثه؛ لكون الإيمان بحدوث الأعظم والأضخم يستوجب الإيمان بإمكان حدوث ما هو أقل منه، وحدوث الإسراء والمعراج أقل من حدوث الكون.

وإن كان من المنكرين لوجود الله فإن النقاش معه لا يصح أن يتوجه إلى حادثة الإسراء والمعراج مباشرة؛ لأنه أنكر الأصل الذي يقوم عليه التسليم بحدوثها، وهو خلق الكون، وإنما يتوجب أن يكون النقاش معه في إثبات خلق الله للكون، وامتناع حدوثه من غير خالق، فإن أقر بذلك، أمكن الحديث معه في تفاصيل الكون، ومنها حادثة الإسراء والمعراج، وإن لم يقر، فلا فائدة ذات بالٍ من الحوار معه إلا في إثبات إمكانه العقلي.

المثال الثالث: حادثة انشقاق القمر:

ادعى بعض المعترضين على الإسلام بأن من الأمور المناقضة للعقل فيه حادثة انشقاق القمر للنبي ﷺ إلى نصفين منفصلين؛ بحجة أن حدوث مثل ذلك يؤدي إلى فساد نظام الكون والبحار والمحيطات، وأن انشقاق القمر حدث كوني عام، فلو حدث لتناقله الناس وسطروه في كتبهم وأخبارهم، وتناقلته الأجيال فيما بينها، ولكن ذلك لم يكن.

وهذا الادعاء ليس خاصًّا بالمعترضين على الأديان، بل إن بعض المنتسبين إلى الدين الإسلامي قد ادعاه منذ زمن؛ فقد نقل ابن قتيبة عن النظّام أنه أنكر حادثة انشقاق القمر وشنع فيها على ابن مسعود؛ بحجة أن العامة لم تعرف ذلك، ولم يتناقله الناس فيما بينهم[1].

وهذا الاعتراض ليس جديدًا على الفكر الإسلامي؛ فقد ناقشه عدد من العلماء المسلمين، وبينوا ما فيه من خلل واضطراب منذ قرون طويلة، وهو لا يختلف عن الأمثلة السابقة في تلبسه بالأغلاط العلمية.

فإن انشقاق القمر إلى نصفين ليس أعظم من خلق الكون وإحداثه من العدم، والقدرة التي خلق الله بها الكون لا تعجز عن إحداث الانشقاق في القمر، مع ضبط نظام الكون ومنعه من الاضطراب.

---

(١) انظر: تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة (٧٠).

وهذا الاعتراض قائم في الحقيقة على الخلط بين مقاييس القدرة الإلٰهية ومقاييس القدرة الإنسانية؛ فلما كان ذلك مستبعدًا في القدرة الإنسانية، حكم المعترضون باستحالته وامتناعه.

وأما الاعتراض على حادثة انشقاق القمر بكونه لم ينقل بين الأمم، ولم يشتهر فيهم، فهو غير مسلم؛ فقد وثق الحادثة عدد من العلماء في الأمصار المختلفة، كالهند وغيرها، وذلك مزبور في مخطوطاتهم المحفوظة[1].

ثم على التسليم بأن تيك الحادثة لم توثق، ولم تنقل فإن ذلك لا يقدح فيها، ولا يحكم باستحالتها وبُعْدها عن العقل، وذلك لأمور مجتمعة، هي:

١ ـ أن الدنيا ليست كلها ليل، ولذلك فإن شطر أهل الأرض لا يدخلون في الحساب والعد.

٢ ـ أن مطالع القمر تختلف من بقعة إلى بقعة، فقد يظهر في بعضها في ساعة مختلفة عن البقعة الأخرى.

٣ ـ أن هناك موانع كثيرة تمنع من رؤية القمر، كالسحاب والضباب والغبار والأتربة؛ فما الذي يمنع أن تكون أكثر بلاد الشرق كانت ملبدة بشيء من تلك الموانع؟!

٤ ـ أن انشقاق القمر كان في مدة قصيرة، ربما لا يلتفت فيها كثير من الناس إلى السماء.

٥ ـ أم إن الأصل في الناس أن يكونوا في بيوتهم في الليل، وخاصة في الزمن المتقدم الذي كان أكثر اشتغال الناس في النهار دون الليل.

٦ ـ أم هناك احتمال أن يكون بعض الناس رآه، ولكن لم يستوقفهم ذلك الحدث؛ لظنهم أنه نوع من الخسوف أو نحوه.

٧ ـ أنه على فرض انعدام كل الأمور السابقة، فإنه لا يمتنع على قدرة الله أن ينشق القمر ولا يراه الناس في البلدان الأخرى، بحيث يصرف الله أنظارهم عنه؛ فإن حصول ذلك ليس أعظم من إحداث الكون من العدم، والاقتدار على

---

(١) انظر: بحث: دول أخرى ترى انشقاق القمر غير الهند وتسجله في مخطوطات قديمة، في منتدى حراس العقيدة، رابط:

http://www.eltwhed.com/vb/showthread.php?t=15068

الأعظم يستوجب في ضرورة العقل إمكان الاقتدار على الأقل[1].

وبناء على الكلام السابق، فإنه يقال للمعترض إن كان من أتباع الدين الربوبي: «يلزمك التسليم بإمكان حدوث الانشقاق في القمر؛ لكون الإيمان بحدوث الأعظم والأضخم يستوجب الإيمان بإمكان حدوث ما هو أقل منه، وحدوث الانشقاق في القمر أقل من حدوث الكون».

وإن كان المعترض من المنكرين لوجود الله، فإن النقاش معه لا يصح أن يتوجه إلى حادثة انشقاق القمر مباشرة؛ لأنه أنكر الأصل الذي يقوم عليه التسليم بحدوثها، وهو خلق الكون، وإنما يتوجب أن يكون النقاش معه في إثبات خلق الله للكون، وامتناع حدوثه من غير خالق، فإن أقر بذلك أمكن الحديث معه في تفاصيل الكون، ومنها حادثة الانشقاق في القمر، وإن لم يقر، فلا فائدة ذات بالٍ من الحوار معه إلا في إثبات إمكانه العقلي.

المثال الرابع: قضية النزول الإلٰهي:

ادعى بعض المعترضين على الإسلام بأن النصوص التي جاءت في صفة النزول الإلٰهي مناقضة للعقل، فالإيمان بأن الله ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة في الثلث الأخير من الليل، مع إثبات استوائه على العرش، لا يمكن تصوره عقلًا؛ لكون ذلك يستلزم وجود الذات الإلٰهية في مكانين، فمن المعلوم أن الأرض لا تخلو من ثلث الليل، فهذا يقتضي أن يكون الله نازلا صاعدا في آن واحد، ويقتضي من جهة أخرى أن يكون الله نازلًا أبدًا، فكيف يكون مع ذلك مستويًا على العرش؟! فمقتضى ذلك أن يكون الله في مكانين في آن واحد؛ لكون العرش غير السماء الدنيا، وكفى بذلك مناقضة للعقل.

والاعتراض على صفة النزول الإلٰهي بهذا المعنى ليس خاصا بالناقدين للأديان والمعارضين للإسلام، وإنما سبقهم إليه ابن حزم وأبو عبد الله الرازي،

---

(١) انظر في هذه الاحتمالات: تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبد الجبار (٥٧)، وإثبات نبوة النبي ﷺ، أبو الحسن الزيدي (١٩١)، وإثبات نبوة محمد ﷺ، القرطبي ـ وهو جزء من كتابه الإعلام في الرد على النصارى طبع محققًا ـ (١٣٦ ـ ١٣٧)، وإظهار الحق، رحمة الله الهندي (١٠٣٨)، وتوفيق الرحمٰن للتوفيق بين ما قاله علماء الهيئة وبين ما جاء في الأحاديث الصحيحة وآيات القرآن، محمد بخيت المطيعي (٧٦٠).

وغيرهما معترِضين على مذهب أهل السُّنَّة الذين أثبتوا أن النزول ثابت لله نزولًا حقيقيًّا، وليس مجازيًّا[1]، وناقشهم عدد من علماء السُّنَّة وبينوا خطأ فهمهم[2].

وهذا يدل على أن البحث في هذه القضية، وتحديد موقف الشريعة منها ليس جديدًا على الفكر الإسلامي، ولم يكن علماء الإسلام في غفلة عنه، وإنما طرحوا هذه القضية، وناقشوا فيها كل الاحتمالات المتعلقة بها، ومع ذلك فالموقف الذي انتهى إليه كل من ابن حزم والرازي غير صحيح، والصحيح هو مذهب أهل السُّنَّة من أن النزول ثابت لله نزولا حقيقيا، وليس مجازيا.

والخطأ المنهجي عند كل هؤلاء يتبين بالأمور التالية:

- **الأمر الأول:** أن ذلك الاعتراض مبني على الغفلة عن العظمة الإلٰهية؛ فالله ﷻ لا حدود لعظمته وجلاله، وَوَسِع كرسيه ـ وهو أصغر من العرش ـ السماوات والأرض، فكيف بالعرش ذاته؟! يقول النبيﷺ: **«مَا السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ مَعَ الْكُرْسِيِّ إِلَّا كَحَلَقَةٍ مُلْقَاةٍ بِأَرْضِ فَلَاةٍ، وَفَضْلُ الْعَرْشِ عَلَى الْكُرْسِيِّ كَفَضْلِ الْفَلَاةِ عَلَى الْحَلْقَةِ»**[3].

وهو سبحانه الأول فليس قبله شيء، وهو الآخر ليس بعده شيء، وهو الظاهر فليس فوقه شيء، وهو الباطن فليس دونه شيء، وهو سبحانه محيط بكل شيء، والمخلوقات كلها لا تساوي مع عظمته وجلاله شيئًا.

وهذا يدل على أن كل الأماكن المخلوقة لا تساوي مع عظمة الله شيئًا، ولا يمكن أن يوجد مكان مخلوق يمكن أن يحوي ذات الله تعالى؛ فتعدد الأماكن المخلوقة، واتحادها سواء بالنسبة للعظمة الإلٰهية.

---

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (٢/ ٣٥٧)، وأساس التقديس، الرازي (١٤٤).

(٢) انظر: شرح حديث النزول، ابن تيمية (٦٨، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٥)، وبيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية (٤/ ٥٧).

(٣) أخرجه ابن حبان في صحيحه، رقم (٣٦١)، وابن أبي شيبة في كتاب العرش، رقم (٥٨)، والبيهقي في الأسماء والصفات، رقم (٨٦٢)، وانظر: السلسلة الصحيحة، الألباني، رقم (١٠٩).

والله سبحانه متصف بالعلو المطلق على الكون، وأخبرنا سبحانه بأنه استوى على العرش بعد أن خلق السماوات والأرض، وأخبرنا في الوقت نفسه أنه ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة رحمة بعباده المؤمنين وإكرامًا لعباده الصالحين، والسماء الدنيا لا تساوي مع العرش شيئا، والعرش لا يساوي مع عظمة الله شيئًا؛ فتلك المخلوقات مجتمعة ضئيلة جدًّا مع العظمة الإلٰهية، فلا يتصور أن يكون تعددها من التناقضات في حقه، بحيث يكون وجوده في أحدها يلزم منه عدم وجوده في الآخر.

وإذا كانت الأماكن المخلوقة كلها متساوية في الضآلة بالنسبة للعظمة الإلٰهية؛ فإن الله تعالى يمكن أن ينزل إلى مكان آخر غير السماء الدنيا لو أراد، ولكنه اختار سبحانه لحكمته وإرادته السماء الدنيا؛ ليكون قريبا من عباده يناجيهم ويستجيب دعاءهم.

وهذا الأمر ليس خاصًّا بقضية النزول، وإنما هو عام في كل شؤون التدبير للكون؛ فإن الله قائم على كل الكون؛ كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴿٤١﴾﴾ [فاطر: ٤١]، وقال: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْۗ﴾ [الرعد: ٣٣]، وقال: ﴿يَسْـَٔلُهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ ﴿٢٩﴾﴾ [الرحمٰن: ٢٩]؛ فهو سبحانه يقوم على كل المخلوقات ويدبر شؤونها، يعطي هذا ويمنع هذا، ويحيي هذا ويميت هذا، ويمرض هذا ويعافي هذا، ويوجد هذا ويعدم ذاك، ويرزق هذا مالًا، وذاك ولدًا، ولا يشغله شأن عن شأن ولا أمر عن أمر، ولا تأخذه سنة ولا نوم، ولا يمكن للعقل الإنساني تصور اجتماع كل هذه الأمور إلا مع استحضار العظمة الإلٰهية التي تليق بخالق الكون وربوبيته وملكه وقهره وجلاله.

• **الأمر الثاني**: أن المعترضين بذلك الاعتراض خلطوا بين طبيعة النزول الإلٰهي وطبيعة نزول المخلوقات؛ فجعلوا اللوازم المترتبة على نزول المخلوقات ملازمة للنزول الإلٰهي، فحين كان نزول المخلوقات يلزم منه خلو المكان العالي، والكينونة في المكان السفلي، ويلزم منه استغراق وقت محدد للنزول والصعود، اعتقدوا أن هذه اللوازم لا بد أن تكون مترتبة على النزول الإلٰهي، فوقع ذلك الاستشكال.

والحقيقة أن ذلك غير صحيح؛ لأن تحديد لوازم أي شيء تابع لحقيقته،

فاللوازم المتعلقة بصفات المخلوقات لا يمكن أن تكون هي اللوازم نفسها المتعلقة بصفات الخالق؛ لكون حقيقة الخالق تختلف عن حقيقة المخلوقين، فمن الخطأ المنهجي أن تحاكم صفات الله إلى صفات المخلوقات؛ فإذا أراد المخلوق أن ينظر في صفات الله فإنه يجب عليه أن يتخلص من اللوازم التي عهدها في صفات المخلوقات، ويوقن بأنه ينظر في صفات حقيقية مختلفة عنها، لها لوازمها المختصة بها.

وفي بيان موطن الإشكال عند أولئك، وتوضيح المنهج العلمي في التعامل مع الصفات الإلٰهية يقول ابن تيمية: «والذي يجب القطع به أن الله ليس كمثله شيء في جميع ما يصف به نفسه؛ فمن وصفه بمثل صفات المخلوقين في شيء من الأشياء، فهو مخطئ قطعًا؛ كمن قال: «إنه ينزل؛ فيتحرك، وينتقل؛كما ينزل الإنسان من السطح إلى أسفل الدار»، كقول من يقول: «إنه يخلو منه العرش؛ فيكون نزوله تفريغًا لمكان وشغلًا لآخر»؛ فهذا باطل يجب تنزيه الرب عنه»[1].

وإذا ثبت أن ذات الله، وصفاته لها لوازم مختصة بها ليست كاللوازم المترتبة على صفات المخلوقين، فإن تحديد تلك اللوازم، وإدراك كل تفاصيلها لا يمكن للبشر الوصول إليه بعقولهم؛ لأن العلم باللوازم تابع للعلم بالحقيقة، فمن جهل حقيقةً ما جهلًا كليًا؛ فإنه يستحيل عليه أن يحدد شيئًا من لوازمها، ومن علم بعض العلم بحقيقة ما؛ فإنه يمكنه أن يحدد بعض لوازمها، وكلما ازداد العلم بالحقيقة ازداد العلم باللوازم المترتبة عليها.

ونحن لا نعلم حقيقة ذات الله تعالى، ولا نعلم كيفية صفاته، ولا يمكن أن نحيط علما بكماله وجلاله، وإنما غاية ما نعلمه معاني الصفات التي خاطبنا بها؛ فمعرفتنا باللوازم المترتبة على صفاته ـ لا محالة ـ ستكون قاصرة.

وثبوت قصور البشر عن إدراك لوازم الصفات الإلٰهية يوجب عليهم التوقف عن الخوض والتوسع في مجال الصفات الإلٰهية، والاقتصار فيها على ما أخبرنا الله به عن طريق الوحي فقط.

وإذا كان نزول المخلوقات يلزم منه علو المكان العالي، وإشغال المكان السفلي، فإن ذلك ليس لازما في النزول الإلٰهي؛ لكونه تعالى أعظم من كل

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٥٨٧).

شيء، ولا يمكن أن يشغله شيء عن شيء؛ فتصور أن يخلو منه مكان لكونه نزل منه إلى مكان آخر غير صحيح، ولا يستقيم في العقل، وقد ذهب كبار أئمة السلف إلى أن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا، ولا يخلو منه العرش[1]؛ لكون كل تلك الأماكن لا تساوي مع عظمته شيئًا.

ويمكن تقريب الصورة في المعاني بمثال مقارب في المخلوقات، وهو حال الشمس مع الأرض؛ فالشمس «جسم واحد وهي متحركة حركة واحدة متناسبة لا تختلف، ثم إنها بهذه الحركة الواحدة تكون طالعة على قوم وغاربة عن آخرين، وقريبة من قوم وبعيدة عن آخرين، فيكون عند قوم ليل وعند قوم نهار، وعند قوم شتاء، وعند قوم صيف، وعند قوم حر وعند قوم برد؛ فإذا كانت حركة واحدة يكون عنها ليل ونهار في وقت واحد لطائفتين، وشتاء وصيف في وقت واحد لطائفتين، فكيف يمتنع على خالق كل شيء الواحد القهار أن يكون نزوله إلى عباده، ونداؤه إياهم في ثلث ليلهم، وإن كان مختلفًا بالنسبة إليهم؟! وهو سبحانه لا يشغله شأن عن شأن، ولا يحتاج أن ينزل على هؤلاء، ثم ينزل على هؤلاء، بل في الوقت الواحد الذي يكون ثلثًا عند هؤلاء، وفجرًا عند هؤلاء يكون نزوله إلى سماء هؤلاء الدنيا، وصعوده عن سماء هؤلاء الدنيا؛ فسبحان الله الواحد القهار»[2].

---

(١) انظر: شرح حديث النزول، ابن تيمية (١٤٩، ٢٣١).

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية (٤/ ٥٧).

الاعتراض الثالث

الادعاء بأن الدين معارض للعلم التجريبي

يعد الادعاء بأن العلم التجريبي معارض للدين القاعدة الصلبة التي ينطلق منها الناقدون للأديان في هذا العصر، ويمثل المرتكز الأساس الذي تتأسس عليه ظاهرة النقد المعاصرة للدين في الفكر الغربي والعربي؛ فلا يكاد يتحدث أولئك القوم عن مواقفهم المعادية للدين إلا ويصرخون بأن العلم التجريبي أثبت خطأ الدين، وانحرافه عن الحقيقة الوجودية والمعرفية.

ويستندون في تأييد موقفهم إلى مشاهد الصراع المرير التي وقعت بين العلماء التجريبيين، ورجال الكنيسة منذ القرن السابع عشر الميلادي، فمن ذلك الزمن أثبتت التطورات العلمية أن كثيرًا من العقائد الكنسية، وتصوراتها عن الكون والفلك والتاريخ وغيرها خاطئة؛ فقد أثبت كوبرنيكوس أن الأرض تدور على خلاف ما كانت الكنيسة تعتقده من ثبات الأرض، وأثبت جاليليو أن الشمس أكبر من الأرض، وأن الأرض ليست مركز الكون، وهذه النتائج مخالفة للعقائد الكنسية، وكانت الكنيسة تعتقد أن عمر الأرض أربعة آلاف سنة، ولكن العلماء أثبتوا خطأ هذا الاعتقاد.

ومع تطور العلم التجريبي، وطغيان التفسير المادي للكون والوجود والحياة، طفق المعارضون للأديان يدعون بأن العلم أضحى يقدم لنا تفسيرا للحقائق الكونية، يتعارض مع ما كانت الأديان تقول به.

فالدين ـ في نظرهم ـ يقول: «إن السبب في الكوارث الطبيعية والمصائب الكونية هو الابتلاء الإلٰهي، والعقوبة على ذنوب بني آدم»، ولكن العلم الحديث أثبت لنا بأن لها أسبابًا طبيعية مادية معلومة.

والدين يقول: «إن الشهب التي نراها في الليل رجوم إلهية للشياطين»،

ولكن العلم الحديث أثبت لنا أنها نتيجة أسباب طبيعية مادية معلومة.

والدين يقول: «إن الرعد والبرق أصوات وأضواء من الملائكة الموكلة بالمطر»، ولكن العلم الحديث أثبت لنا أنها نتيجة أسباب طبيعية مادية معلومة.

والدين يقول: «إن الأمراض النفسية والعقلية تحدث بسبب السحر، وتلبس الجن بالإنسان»، ولكن العلم الحديث يثبت بأنها تحدث بسبب عوامل عضوية في الجسد.

والدين يقول: «إن القلب محل العقل والتفكر»، وأما العلم الحديث فإنه يثبت لنا أن القلب مجرد مضخة لدفع الدم في الجسد.

وغيرها من الاعتقادات والتصورات التي يناقض فيها العلم الحديث الأديان، ويثبت بها خطأ ما كانت الأديان تقوله للناس.

وخلص المعترضون من هذه الأمثلة ـ وغيرها ـ إلى أن الأديان مجرد خرافات وضعها الإنسان من تلقاء نفسه، وأنها في حقيقة أمرها وضع أرضي لا علاقة لها بخالق الكون.

وبعد أن انتشرت هذه الحجة في الفكر الغربي تلقفها كثير من أتباعهم المعترضين على الأديان في الفكر العربي المعاصر، وطفقوا يدعون بأن الإسلام لا يختلف عن المسيحية في مناقضة العلم، وسعوا إلى رصد عدد من الشواهد التي يرون فيها ما يدل على قولهم.

وتعميم هذا الاعتراض على كل الأديان فكرة باطلة، وهو في الحقيقة لا يعدو أن يكون تكلفا؛ لا دليل يسنده، ولا حجة تعضده، وبيان ما في هذا الاعتراض من فساد سيكون بطريقين: طريق إجمالي، وطريق تفصيلي.

❖ أما الطريق الإجمالي: فيبين فيه أهم أوجه القصور المنهجي التي تضمنها ذلك الاعتراض، وأبرز الأغلاط المعرفية التي وقع المعتمدون عليه فيها، وتتحصل فيما يلي:

الغلط الأول: الخلط بين النماذج المختلفة:

وذلك أن المعترضين على الأديان حين وجدوا العقائد الكنسية، وغيرها من العقائد الوثنية مناقضة للحقائق العلمية، طفقوا يحكمون على كل الأديان بالمناقضة للعلم، وقضوا بالمساواة بين كل نماذجها المختلفة، وأشكالها

المتنوعة؛ فتراهم في كثير من حواراتهم يؤكدون على أن الأديان جملة مناقضة للعلم، ثم يستدلون ببعض العقائد النصرانية على ذلك، وهذا تعسف حكمي ظاهر، وخلط فظيع بين أشكال مختلفة جدًّا.

وأما محاولة أتباعهم من المعترضين على الإسلام في العالم العربي، فلم يأتوا بشيء؛ فقد ادعوا بأن الإسلام هو أيضًا معارض للعلم، ولكنهم لم يستطيعوا إثبات دعواهم ولا بمثال واحد، كما سيأتي بيانه.

الغلط الثاني: التوسع الحكمي:

وهذا الوجه خاص بالتيار الإلحادي؛ وذلك أن بعض المعترضين على الأديان حين وجدوا العقائد النصرانية الكنسية، والأديان الوثنية مناقضة للحقائق العلمية لم يقتصروا على إنكار الأديان وإبطالها، وإنما جعلوا ذلك دليلًا لهم على إنكار وجود الله تعالى.

وهذا قفز في الحكم، وتجاوز لقوانين الاستدلال، فإنه لا تلازم في العقل والمنطق بين بطلان الأديان وإنكار وجود الله؛ فمن الممكن عقلا أن يكون الإنسان منكرًا للأديان، ويكون في الوقت نفسه مؤمنًا بوجود الله تعالى؛ فمن جعل بطلان الأديان دليلًا له على إنكار وجود الله، فقد تعسف في الحكم، وقفز في الاستدلال.

الغلط الثالث: سوء الفهم:

وذلك أن المدعين بأن الإسلام متضمن لما هو مناقض للعلم، لم يكن فهمهم للشواهد الشرعية التي ادعوا فيها مخالفة العلم صحيحًا؛ وإنما بنوا فهوما خاطئة عنها، ونسبوها إلى الإسلام، وادعوا بعد ذلك أنها مناقضة للعلم!

والمنهج العلمي الصحيح يوجب على من يريد إثبات الخلل عند المخالف له أن يفهم موقفه بصورة صحيحة، وأن يحصل الفهم الدقيق لرأيه، وهذه قاعدة عامة تشمل كل المواقف الفلسفية منها والدينية؛ فليس صحيحا في قوانين المنهج العلمي أن يتساهل المرء في فهم أقوال الآخرين ـ مهما كان الخلاف بينه وبينهم عميقًا وعنيفًا ـ، ثم يدعي عليهم بأن أقوالهم مخالفة للعلم أو لغيره.

فأولى خطوات النقد العلمي الصحيح دقة الفهم للأقوال، وضبط التصور الصحيح للمناهج والأفكار، وحسن إدراكها وعمق معرفتها.

ولكن المعترضين على الإسلام لم يتصفوا بهذه الصفة، كما سيأتي إثباته في الجواب التفصيلي على اعتراضاتهم.

الغلط الرابع: الاعتماد على الظنون العلمية:

وذلك أن كثيرًا من الأمور العلمية التي يدعي المعترضون أنها مناقضة للأديان ليست حقائق علمية ثابتة، وما هي إلا ظنون علمية لم تصل إلى درجة الحقيقة؛ فتراهم في كثير من حواراتهم يكررون القول بأن العلم توصل إلى كذا، وأن العلم يقول بكذا، وحين تسبر ذلك تكتشف بأن العلم لم يصل إلى كونها حقيقة يقينية، وإنما هي نظريات ظنية قابلة للتغير، ويصرح أصحابها بأنهم يمكن أن يتخلوا عنها في يوم من الأيام.

وفي بعض الأحوال قد تكون القضية حقيقة علمية، ولكن فهم المعترضين لمدلولها المعرفي والديني ظني، بل باطل خارج عن طبيعة الحقيقة العلمية نفسها، وقد سبق في أثناء البحث إثبات ذلك بالتفصيل.

❖ **وأما الطريق التفصيلي، فيبين فيه الخطأ الواقع في الأمثلة التفصيلية التي استدلوا بها على مناقضة الأديان للعقل**، وسيكون الحديث مقتصرًا على الأمثلة التفصيلية المتعلقة بالإسلام فقط؛ لكونه الدين الصحيح الوحيد الموجود في الواقع بحسب اعتقادنا، ولكونه ألصق بنا ـ نحن المسلمين ـ، ولكون البحث لا يمكن أن يستوعب كل الأمثلة المتعلقة بكل الأديان، ولأن إثبات صحة دين واحد قدر كافٍ في إبطال دعوى المعترضين على جملة الأديان.

والأمثلة الإسلامية التي يدعي المعترضون على الإسلام أنها مناقضة للعلم متعددة ومتنوعة، بلغت العشرات، بعضها متعلق بالقضايا الفلكية، وبعضها متعلق بالقضايا الطبية، والإنسانية، وبعضها متعلق بغير ذلك، ومن الصعب جدًّا استيعاب جميعها بالبحث والدراسة التفصيلية، وسنقتصر في دراستنا على القضايا الفلكية فقط[1]؛ لكثرة التداول لها، وتعدد اتجاهاتها، ولكون ضبطها مما يساعد

---

(١) وقد اهتم كثير من العلماء المعاصرين بقضية النصوص المتعلقة بالجوانب الفلكية والكونية وعلاقتها بالعلم التجريبي، وأفردها عدد منهم بتأليف خاص، ومن أوسع من أفرد فيها: توفيق الرحمٰن للتوفيق بين ما قاله علماء الهيئة، وبين ما جاء الأحاديث الصحيحة وآيات القرآن، محمد بن بخيت المطيعي.

على ضبط كل الاعتراضات الأخرى، وأما القضايا الأخرى فسوف نحيل فيها إلى البحوث العلمية التي قامت بمناقشتها طلبا للاختصار.

وقد تناثرت ادعاءات المدعين بأن الإسلام مناقض للعلم في القضايا الفلكية وتشعبت مساراتهم ومقالاتهم، ولكن أصولها ترجع إلى الأمثلة التالية:

المثال الأول: كروية الأرض:

فقد زعم بعض المعترضين بأن القرآن يدل على أن الأرض غير كروية، وأنها مسطحة منبسطة؛ واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا﴾ [الرعد: ٣]، وبقوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضَ فَرَشْنَٰهَا فَنِعْمَ ٱلْمَٰهِدُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [الذاريات: ٤٨].

وأكد اعتراضه بأن ثمة عددًا من علماء المسلمين فسر تلك الآيات بأن الله مد الأرض وجعلها منبسطة مفروشة، وهذا يدل على أنهم يعتقدون أنها غير كروية.

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح ألبتة، وهو مبني على خطأ ظاهر في فهم النصوص القرآنية، وسوء إدراك للمراد منها.

فالقرآن فيه آيات متعددة تدل على أن الأرض كرة؛ كما في قوله تعالى: ﴿يُكَوِّرُ ٱلَّيْلَ عَلَى ٱلنَّهَارِ وَيُكَوِّرُ ٱلنَّهَارَ عَلَى ٱلَّيْلِ﴾ [الزُّمَر: ٥]، وقد اعتمد على هذه الآية - وغيرها - علماء المسلمين قبل العلم الحديث في إثبات كروية الأرض، وفي الاستدلال بهذه الآية - ونحوها - يقول ابن حزم: «البراهين من القرآن والسُّنَّة قد جاءت بتكويرها؛ قال الله ﷻ: ﴿يُكَوِّرُ ٱلَّيْلَ عَلَى ٱلنَّهَارِ وَيُكَوِّرُ ٱلنَّهَارَ عَلَى ٱلَّيْلِ﴾، وهذا أوضح بيان في تكوير بعضها على بعض، مأخوذ من كور العمامة، وهو إدارتها، وهذا نص على تكوير الأرض، ودوران الشمس كذلك»(1).

ونتيجة لقوة دلالة النصوص القرآنية على هذه القضية، فقد كان الاعتقاد بكروية الأرض قولا مشهورًا ومقبولًا عند علماء الإسلام منذ القرون المتقدمة،

(1) الفصل في الملل والأهواء والنحل (١/ ٣٤٩)، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/ ٥٨٧)، ومجلة المنار، رشيد رضا (٧/ ٢٥٨).

ونقوله عن الأقدمين من غير إنكار أو تردد، ومن أقدم من ذكر هذا القول المؤرخ المشهور المسعودي؛ حيث يقول: «الأرض مقسومة نصفين، وبينهما خط الاستواء، وهو بين المشرق والمغرب، وهذا هو طول الأرض؛ لأنه أكبر خط في كرة الأرض»[1]، ويقول الغزالي في سياق الموازنة بين العقل والحس: «وكيف عرف العقل ببراهين لم يقدر الحس على المنازعة فيها أن قرص الشمس أكبر من كرة الأرض بأضعاف مضاعفة»[2]، وفي سياق ذكره لأقوال الفلاسفة التي لا تصطدم مع أصول الدين ذكر منها قولهم: «أن الأرض كرة، وأن السماء تحيط بها من الجوانب»[3].

ونقل ابن الجوزي عن ابن عقيل أنه قال: «ونقلت من كتاب الهندسة ذكر علماء الهندسة أن الأرض على هيئة الكرة على تدوير الفلك»[4]، ويقول الرازي: «والأرض كرة، وإذا كان كذلك فكل وقت يمكن أن يفرض فيه صبح لقوم، وظهر لثان، وعصر لثالث، ومغرب لرابع وعشاء لخامس»[5].

بل إن عددًا من العلماء نقل الإجماع على هذه القضية، يقول ابن حزم: «إن أحدا من أئمة المسلمين المستحقين لاسم الإمامة بالعلم ﷺ لم ينكروا تكوير الأرض، ولا يحفظ لأحد منهم في دفعه كلمة»[6]، ويقول ابن المنادي فيما نقله عنه ابن تيمية مقرًّا له: «أجمعوا على أن الأرض بجميع حركاتها من البر والبحر مثل الكرة»[7].

ومع ذلك فنحن لا ننكر أن بعض علماء المسلمين فهم من بعض النصوص القرآنية الدلالة على عدم كروية الأرض، ومن أولئك: القرطبي؛ حيث يقول ـ معلقًا على قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا﴾ [الرعد: ٣] ـ: «هذه الآية رد على من زعم أن الأرض كالكرة»[8].

---

(١) مروج الذهب (١/ ٢٥٣).

(٢) معيار العلم (٣٠)، وانظر منه (٢٩٣).

(٣) تهافت الفلاسفة (٨٠).

(٤) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي (١/ ١٣٠).

(٥) التفسير الكبير (٤/ ٣١٢).

(٦) الفصل في الملل والأهواء والنحل (١/ ٣٤٩).

(٧) مجموع الفتاوى (٢٥/ ١٩٥)، وانظر: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي (١/ ١٨٤).

(٨) الجامع لأحكام القرآن (٩/ ٢٨٠)، وانظر: أصول الدين، عبد القاهر البغدادي (١٢٤)، =

ولكن فهمه لهذه الآية خطأ ظاهر؛ فإن النصوص التي فيها أن الأرض منبسطة ومسطحة ليس فيها ما ينافي كروية الأرض؛ لكون الله تعالى يخبر فيها عما يظهر لأعين الناس، وما يشعرون به أثناء عيشهم وسلوكهم في الأرض.

وقد نبه عدد كبير من علماء المسلمين قبل زمن العلم على هذا المعنى، وفي ذلك يقول الرازي: «فإن قالوا: وقوله: «مد الأرض «ينافي كونها كرة فكيف يمكن مدها؟»، قلنا: «لا نسلم؛ لأن الأرض جسم عظيم، والكرة إذا كانت في غاية الكبر كان كل قطعة منها تشاهد كالسطح»[1]، ويقول البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا﴾ [البقرة: ٢٢]: «أي: مهيأة لأن يقعدوا عليها، ويناموا عليها»[2]، ونقل ابن حيان قول أبي عبد الله الرازي في التصريح بأن الأرض كرية، وأن ذلك لا ينافي مدها، وأقره على ذلك»[3].

وهذا يدل على أن ما فهمه القرطبي، وما فهمه المعترضون على الإسلام من بعض أن آيات القرآن تدل على إنكار كروية الأرض غير صحيح، ولا هو جار على مقتضى لغة العرب، وعرفها.

المثال الثاني: حركة الأرض ودورانها حول نفسها:

فقد زعم بعض المعترضين بأن القرآن يقرر نقيض ما توصل إليه العلم في تفسير حدوث الليل والنهار؛ فالقرآن يدل على أن الأرض ساكنة لا تتحرك، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَلْقَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَٰرًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥﴾﴾ [النحل: ١٥]، وكما قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَّعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ﴿٣١﴾﴾ [الأنبياء: ٣١]، ونحوها من الآيات.

وهذا الاعتراض من أكثر الاعتراضات المتداولة بين المعترضين على دين الإسلام، سواء كانوا من النصارى، أو من أتباع التيار الإلحادي، أو الربوبي، وبيان الحق فيه وتوضيح صورته يحتاج إلى تفصيل وتوسع في بيان دلالات النصوص الشرعية في هذه القضية.

= والفرق بين الفرق، له أيضًا (٣٣٠).

(١) التفسير الكبير (١٩/ ٥).

(٢) أنوار التنزيل (١/ ٦١).

(٣) انظر: البحر المحيط في التفسير (٧/ ٨٠).

وإذا رجعنا إلى مواقف العلماء المسلمين في هذه القضية نجد أنهم مختلفون فيها على ثلاثة مواقف رئيسة، وتفصيل القول فيهذه المواقف ودراستها هو السبيل الوحيد الموصل إلى الرؤية المنضبطة حولها.

الموقف الأول: من يذهب إلى أن القرآن يدل على ثبات الأرض وعدم حركتها:

واستدل أصحاب هذا الموقف بعدد من الأدلة، وجمع بعضهم عليها أكثر من أربعين نصا من القرآن والسُّنَّة[1]، **ومن أهمها:**

* **الدليل الأول**: النصوص التي أخبر الله فيها أنه جعل الأرض قرارًا ومهادًا؛ كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً﴾ [غافر: ٦٤]، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ۝٦﴾ [النبأ: ٦]، والقرار هو السكون والثبات في لغة الغرب، وهذا ينافي الحركة والتحرك[2].

ولكن الاستدلال بهذا النوع من الآيات على نفي حركة الأرض غير صحيح؛ لأن المراد بالقرار والمهاد فيها ليس نفي الحركة مطلقا، وإنما المراد بها عدم الاضطراب والارتجاف والتزلزل، بحيث تكون صالحة للحياة والسعي في فجاجها، وهذا المعنى هو الذي قرره كثير من المفسرين، يقول ابن كثير في بيان المراد بوصف الله الأرض بالقرار: «أي: قارة ساكنة ثابتة، لا تميد ولا تتحرك بأهلها، ولا ترجف بهم؛ فإنها لو كانت كذلك لما طاب عليها العيش والحياة، بل جعلها من فضله ورحمته مهادًا بساطا ثابتة لا تتزلزل ولا تتحرك، كما قال في الآية الأخرى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً﴾ [غَافِرٍ: ٦٤]»[3].

وهذا المعنى لا يلزم منه نفي مطلق الحركة؛ فإنا نقول عن الطائرة إذا صعدت إلى السماء: «إنها قارة ثابتة»؛ أي: لا ترجف بأهلها، ولا تتزلزل بهم، ومع ذلك فهي سابحة في الفضاء تسير فيه بسرعة عالية، وكذلك الحال فيما نقوله في السفينة الكبيرة إذا خاضت سائرة في عباب البحار.

---

(١) انظر: الصواعق الشديدة على أتباع الهيئة الجديدة، حمود التويجري.

(٢) انظر: الصواعق الشديدة على أتباع الهيئة الجديدة، حمود التويجري (٢٤، ٢٧، ٢٨)، وهداية الحيران في مسألة الدوران، عبد الكريم الحميد (٧٣).

(٣) تفسير القرآن العظيم (٦/ ٢٠٣)، وانظر المرجع ذاته (٨/ ١٧٩، ٣٠٢)، ومعالم التنزيل، البغوي (١/ ٦٠٧).

* **الدليل الثاني**: النصوص التي ذكر الله فيها أنه جعل الجبال رواسي للأرض؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَّعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ﴿٣١﴾﴾ [الأنبياء: ٣١]، ونحوها من النصوص، وعدم الميد يقتضي استقرار الأرض وعدم تحركها[١].

ولكن الاستدلال بهذا النوع من النصوص على نفي مطلق الحركة عن الأرض غير صحيح؛ لأن المراد بالميد المنفي فيها: الميل والاضطراب وعدم صلاحيتها للحياة؛ يقول الراغب الأصفهاني: «الميد: اضطراب الشيء العظيم، كاضطراب الأرض، قال تعالى: ﴿أَن تَمِيدَ بِكُمْ﴾[٢]، ويقول البغوي: «قوله: ﴿وَأَلْقَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ﴾؛ أي: «لئلا تميد بكم»؛ أي: «تتحرك وتميل»، والميد هو: «الاضطراب والتكفؤ»[٣]، ويقول الطاهر بن عاشور: «قوله تعالى: ﴿أَن تَمِيدَ بِكُمْ﴾ تعليل لإلقاء الرواسي في الأرض، والميد: الاضطراب»[٤].

فليس في الآيات إذن نفي للحركة، ولا تعرض لها، وإنما غاية ما فيها امتنان الله على عباده بأن جعل الأرض مستقرة مناسبة للعيش فيها.

* **الدليل الثالث**: النصوص التي أخبر الله فيها أنه أمسك الأرض عن الزوال؛ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴿٤١﴾﴾ [فاطر: ٤١]، فلو كانت الأرض تجري، وتتحرك لكانت زائلة عن مكانها، وهذا مخالف لما في الآية[٥].

ولكن الاستدلال بهذا النوع على نفي مطلق الحركة عن الأرض غير صحيح؛ لأنه ليس المراد بالزوال في هذه الآية مطلق التحرك، وإنما المراد به الاضطراب والفساد وعدم الصلاحية للعيش، فليس في الآية أن الله يمسك السماوات والأرض

---

(١) انظر: الصواعق الشديدة على أتباع الهيئة الجديدة، حمود التويجري (٢٥)، وهداية الحيران في مسألة الدوران، عبد الكريم الحميد (٧٣).

(٢) المفردات (٤٨٠).

(٣) معالم التنزيل (٥/ ١٣).

(٤) التحرير والتنوير (١٣/ ٩٧)، وانظر: أحكام القرآن، القرطبي (١٠/ ٩٠)، وروح المعاني، الألوسي (١٤/ ١١٤)، والكشاف، الزمخشري (٢/ ٥٥٩)، وتيسير الكريم المنان، السعدي (١/ ٥٢٢).

(٥) الصواعق الشديدة على أتباع الهيئة الجديدة، حمود التويجري (٢٣).

عن أي نوع من الحركة، وإنما فيها أن الله يمسك السماوات والأرض عن الاضطراب والفساد في نظامها وقوانينها، وهذا ما ذكره أكثر المفسرين[1].

وقد ربط عدد من المفسرين بين معنى هذه الآية، وقوله تعالى: ﴿وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحج: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَىٰ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۚ إِن نَّشَأْ نَخْسِفْ بِهِمُ ٱلْأَرْضَ أَوْ نُسْقِطْ عَلَيْهِمْ كِسَفًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ﴿٩﴾﴾ [سبأ: ٩]، وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ ۚ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ إِذَآ أَنتُمْ تَخْرُجُونَ ﴿٢٥﴾﴾ [الروم: ٢٥].

وكل هذه الآيات تدل على معنى واحد، وهو أن الله تعالى يقوم على نظام السماوات والأرض، وأنه وحده المتصرف فيه، ولو أنه شاء أن يعطل نظام الكون فإنه لا أحد يستطيع إصلاحه، وكل هذا يدل على أن تلك الآية لا علاقة لها بإثبات الحركة للأرض ولا نفيها.

* **الدليل الرابع:** قول النبي ﷺ: **«الْبَيْتُ الْمَعْمُورُ فِي السَّمَاءِ يُقَالُ لَهُ الضُّرَاحُ، عَلَى مِثْلِ الْبَيْتِ الْحَرَامِ بِحِيَالِهِ، لَوْ سَقَطَ لَسَقَطَ عَلَيْهِ»**[2]، والشاهد من هذا الحديث أن الأرض لو كانت تدور لتغير موضع البيت الحرام عن حيال البيت المعمور، فلو سقط لم يسقط عليه[3].

ولكن الاستدلال بهذا الحديث على نفي مطلق الحركة عن الأرض غير صحيح؛ لأنه حديث ضعيف لا تصح نسبته للنبي ﷺ[4]، وعلى فرض صحته، فإن تحرك الأرض لا يعارض كون البيت المعمور مسامتًا للكعبة؛ وذلك أن الأرض لا تساوي مع حجم السماء إلا قدرًا ضئيلًا جدًّا، وهي مع ذلك بعيدة عنها بعدًا كبيرًا؛ فالجسم الصغير إذ تحرك مع بعد المسافة لا يؤثر ذلك فيما يسامته من مواضع في الجسم الأكبر منه.

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٦/ ٥٥٧)، وتفسير القرآن العظيم، العز بن عبد السلام (٣/ ١٢٠٨)، والتحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور (٢٢/ ٣٢٨)، وأضواء البيان، الشنقيطي (٢/ ٢٩٦).

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (١١/ ٤١٧).

(٣) انظر: الصواعق الشديدة على أتباع الهيئة الجديدة، حمود التويجري (٣٣)، وهداية الحيران في مسألة الدوران، عبد الكريم الحميد (٧٤).

(٤) انظر: فتح الباري، ابن حجر (٦/ ٣٠٨)، والسلسلة الصحيحة، الألباني (١/ ٨٥٨).

* **الدليل الخامس**: الاستدلال بالإجماع[1]، واعتمدوا فيه على ما نقله القرطبي؛ حيث يقول: «والذي عليه المسلمون وأهل الكتاب القول بوقوف الأرض وسكونها ومدها، وأن حركتها إنما تكون في العادة بزلزلة تصيبها»[2]، وعلى قول الألوسي: «وأما الأرض فلا خلاف بين المسلمين على سكونها»[3].

ولكن كلام القرطبي ليس صريحًا في أنه يقصد بالحركة مطلق التحرك، بل ربطه بالزلزلة يدل على أنه يقصد الحركة المرادفة للاضطراب والتزلزل، وعلى فرض أنه قصد مطلق التحرك، فنقله للإجماع غير صحيح؛ لأنه مخالف لنصوص عدد من علماء المسلمين وغيرهم الذين نصوا على كروية الأرض كما سبق نقل كلامهم، وخطؤه هذا يدل على عدم صحة ما نقله من إجماع.

ثم على التسليم بصحة نقله فإنه يمكن أن يحمل على القول بوقوف الأرض، وسكونها المقابل لقول الدهرية الذين يقولون: «إن الأرض آخذة بالنزول في كل وقت»، وهذا ما يدل عليه سياق كلام عبد القاهر البغدادي؛ حيث يقول: «وأجمعوا على وقوف الأرض وسكونها، وأن حركتها إنما تكون بعارض يعرض لها من زلزلة ونحوها، خلاف قول من زعم من الدهرية أن الأرض تهوي أبدًا، ولو كانت كذلك لوجب ألا يلحق الحجرُ الذي نلقيه من أيدينا أبدًا؛ لأن الخفيف لا يلحق ما هو أثقل منه في انحداره»[4]، فهو إذن يتحدث في سياق المناقضة لقول محدد.

الموقف الثاني: من ذهب إلى أن النصوص الشرعية تدل على حركة الأرض، وأنها تدور حول محورها:

وقد استدل أتباع هذا الموقف بعدد من النصوص الشرعية، **ومنها**:

* **الدليل الأول**: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأنبياء: ٣٣]، فهذه الآية تثبت أن كل الأفلاك تدور، وهي

---

(١) انظر: الصواعق الشديدة على أتباع الهيئة الجديدة، حمود التويجري (٥٤)، وهداية الحيران في مسألة الدوران، عبد الكريم الحميد (٧٥).

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن (٩/ ٢٨٠).

(٣) روح المعاني (٢٢/ ٢٠٤).

(٤) الفرق بين الفرق (٣٣٠).

شاملة لكل الكواكب، وليست خاصة بما ذكر فيها فقط؛ لأن التنوين في لفظ «كلٍّ» تنوين عوض عن المضاف إليه المحذوف؛ فالتقدير: «كل الكواكب في فلك تسبح وتدور»[1].

ولكن الاستدلال بهذه الآية على إثبات دوران الأرض حول نفسها ليس قويا؛ لأن غاية ما فيها أن الأرض تسبح في الفضاء، وتدور فيه مثل كل الكواكب الأخرى، ولكن هذا لا يثبت حركتها حول نفسها؛ لأن هذه حركة مخصوصة مختلفة عن تلك الحركة العامة للأرض ولغيرها.

* **الدليل الثاني**: قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِۚ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍۚ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ ﴿٨٨﴾﴾ [النمل: ٨٨]، وقد ذهب عدد من المفسرين المعاصرين إلى أن المراد بهذه الآية ما يقع للأرض في الدنيا قبل يوم القيامة؛ وذلك أن الناس يوم القيامة لا يحسبون الجبال جامدة، بل يرونها بأعينهم وقد أضحت دكًّا، ولأن الله عقب الآية بقوله: «صنع إلٰه الذي أتقن كل شيء»، وهذا التعقيب لا يناسب ما يقع في يوم القيامة؛ لأن نظام الكون فيه يخرب ويفسد، وإنما يناسب ما في الحياة الدنيا من إتقان، ولأن الآية فيها خطاب للنبي بفعل المضارع، وهذا الفعل يدل على أنه يراها الآن، ولو كان المقصود ما يقع يوم القيامة لجاء بصيغة تدل على المستقبل[2].

وهذه الآية طال فيها الجدل بين المعاصرين، واتسعت الشقة فيها، وتعددت المآخذ والأنظار التي يحتجون بها.

ومع أن هذه الآية تتجاذبها دلالات مختلفة، وتجتمع فيها قرائن متنوعة في الوجهة والدلالة؛ إلا أن الأقرب أنه لا يصح الاستدلال بها على إثبات دوران الأرض حول محورها، **وذلك لأمور**:

الأمر الأول: أن ذلك مخالف للسياق الذي جاءت فيه الآية؛ لأنها جاءت في سياق الحديث عن أهوال يوم القيامة؛ فقد قال الله قبلها: ﴿وَيَوْمَ يُنفَخُ فِى

---

(١) انظر: توفيق الرحمٰن للتوفيق بين ما قاله علماء الهيئة وبين ما جاء في الأحاديث الصحيحة وآيات القرآن، المطعني (٧٢).

(٢) انظر: محاسن التأويل، القاسمي (٧/٥٠٨)، والتحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور (٢٠/٤٧ - ٥٠)، توفيق الرحمٰن للتوفيق بين ما قاله علماء الهيئة وبين ما جاء في الأحاديث الصحيحة وآيات القرآن، المطعني (١٦٥).

ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُۚ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَٰخِرِينَ ﴿٨٧﴾﴾ [النمل: ٨٧]، ثم عطف عليها بقوله: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِۚ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍۚ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ ﴿٨٨﴾﴾ [النمل: ٨٨]، وهذا يدل على أن المقصود بها ما يقع يوم القيامة[١].

• **الأمر الثاني**: أن المعروف والغالب في القرآن أن إثبات الحركة للجبال كلها إنما يكون في سياق الحديث عن يوم القيامة؛ كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَمُورُ ٱلسَّمَآءُ مَوْرًا ﴿٩﴾ وَتَسِيرُ ٱلْجِبَالُ سَيْرًا ﴿١٠﴾﴾ [الطور: ٩ ـ ١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا ﴿٤٧﴾﴾ [الكهف: ٤٧]، وقوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا ﴿١٠٥﴾﴾ [طه: ١٠٥]، وغيرها من الآيات، وحمل اللفظ على المعنى المعروف الغالب في القرآن هو الأصل، ولا ينتقل عنه إلا بدليل قوي يدل عليه[٢].

• **الأمر الثالث**: أنه على التسليم بأن هذه الآية تتحدث عن أمر يقع في الدنيا، فإنه ليس فيها إثبات حركة الأرض حول نفسها ومحورها، وإنما غاية ما فيها أن الأرض تسير وتتحرك في الفلك مثل كل الكواكب الأخرى، وإثبات الحركة العامة لا يدل على إثبات الحركة الخاصة، وهي بناءً على هذا لا تختلف في الدلالة عن قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَۖ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأنبياء: ٣٣].

• **الدليل الثالث**: قوله تعالى: ﴿وَأَلْقَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَٰرًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥﴾﴾ [النحل: ١٥]، ووجه الدلالة من هذه الآية: أن الله ذكر أنه وضع الجبال حتى لا تضطرب الأرض، فلو لم تكن الأرض متحركة، فما فائدة وضع الجبال لمنع اضطرابها؟!

ولكن الاستدلال بهذه الآية على إثبات حركة الأرض مع نفي اضطرابها أثناء الحركة ليس قويًا؛ لأمرين:

• **الأمر الأول**: أن نفي الاضطراب جاء لإثبات صلاحية الأرض للعيش، ومناسبتها لحرث الإنسان وعمارته لها؛ فهي ليست صريحة في الدلالة على إثبات

---

(١) انظر: أضواء البيان، الشنقيطي (٦/١٤٤).

(٢) انظر: المرجع السابق، والإحالة نفسها.

حركتها، فإثبات هذا المعنى قدر زائد على دلالتها الصريحة.

● **الأمر الثاني**: أنه على التسليم بأنها تدل على حركة الأرض، فإن ذلك لا يدل على إثبات حركتها الدائرية حول نفسها ومحورها، وإنما غاية ما فيها أن الأرض تسير وتتحرك في الفلك كغيرها من الكواكب.

* **الدليل الثالث**: قوله تعالى: ﴿يُكَوِّرُ ٱلَّيۡلَ عَلَى ٱلنَّهَارِ وَيُكَوِّرُ ٱلنَّهَارَ عَلَى ٱلَّيۡلِۖ﴾ [الزُّمَر: ٥]، ووجه الدلالة من هذه الآية: أن الله ذكر فيها التكوير، وهو أمر لا بد فيه من حركة، ولا بد أن تكون الحركة متعلقة بالأرض لكون الليل والنهار متعلقًا بها[١].

ولكن الاستدلال بهذه الآية على إثبات دوران الأرض حول محورها ليس قويا؛ لأن غاية ما فيها إثبات تعاقب الليل والنهار على كرة الأرض، وليس فيها تعرض لسبب ذلك التعاقب.

الموقف الثالث: من يذهب إلى أن القرآن لم يتعرض لقضية دوران الأرض حول محورها لا إثباتًا ولا نفيًا، وهي من القضايا المسكوت عنها في القرآن:

وممن تبنى هذا الموقف: محمود شكري الألوسي؛ فإنه حين ذكر الخلاف في حركة الأرض قال: «والقرآن العظيم ساكت عن هذين المذهبين، وذلك من براهين إعجازه»[٢]، ويقول محمد العثيمين في بيان هذا الموقف وتأييده له: «خلاصة رأينا حول دوران الأرض أنه من الأمور التي لم يرد فيها نفي ولا إثبات لا في الكتاب ولا في السُّنَّة؛ وذلك لأن قوله تعالى: ﴿وَأَلۡقَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمۡ﴾ [لقمان: ١٠] ليس بصريح في دورانها، وإن كان بعض الناس قد استدل بها عليه محتجًا بأن قوله: ﴿أَن تَمِيدَ بِكُمۡ﴾ يدل على أن للأرض حركة، ولولا هذه الرواسي لاضطربت بمن عليها، وقوله ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ قَرَارٗا﴾ [غافر: ٦٤] ليس بصريح في انتفاء دورانها؛ لأنها إذا كانت محفوظة من الميَدان في دورانها بما ألقى الله فيها من الرواسي صارت قرارًا وإن كانت تدور»[٣].

---

(١) انظر: مجلة المنار، رشيد رضا (٧/٢٥٨).

(٢) ما دل عليه القرآن مما يعضد الهيئة الجديدة (٦٥).

(٣) مجموع فتاوى ورسائل العثيمين (١/ ٧٠ ـ ٧١).

وهذا هو الموقف الصحيح؛ لكون الاحتجاجات نفيا وإثباتا غير مستقيمة، فسواء كانت قضية دوران الأرض حول محورها ثابتة في العلم أو غير ثابتة فإنه لا علاقة لها بالقرآن ألبتة.

وبناءً عليه فإن الادعاء بأن القرآن يدل على مخالفة العلم في قضية دوران الأرض حول محورها مجرد دعوى عارية عن الصحة.

المثال الثالث: نسبة الحركة إلى الشمس:

يقول المعترضون: كما أن القرآن يدل على أن الأرض ثابتة، فإنه في المقابل يدل على أن الشمس هي المتحركة، ويدل في آيات كثيرة على أن حدوث الليل والنهار يحصل بسبب دوران الشمس على الأرض، وليس بدوران الأرض حول الشمس، فكثيرا ما يصف القرآن الشمس بأنها تشرق وتغرب وتذهب وتجيء، وينسب إليها البزوغ والطلوع والجريان؛ كما في قوله: ﴿وَتَرَى ٱلشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَٰوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ ٱلْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ ٱلشِّمَالِ﴾ [الكهف: ١٧]، وفي قوله: ﴿فَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا﴾ [طه: ١٣٠]، وفي قوله: ﴿وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الرعد: ٢]، ونحوها من الآيات، وجاء في الحديث أن النبي ﷺ قال: «**إِنَّ الشَّمْسَ لَمْ تُحْبَسْ عَلَى بَشَرٍ إِلَّا لِيُوشَعَ لَيَالِيَ سَارَ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ**»(١).

وحين نرجع إلى أقوال المفسرين نجد - كما يقول المعترضون - أنهم يحملون تلك النصوص على ظاهرها؛ فكلامهم يفيد أن القرآن يدل ظاهره على نسبة الحركة إلى الشمس، وأن حدوث الليل والنهار يحصل بحركة الشمس، وليس بحركة الأرض حول محورها، واستدل بها من ينفي الحركة عن الأرض.

ويذكر المعترضون في تأكيد اعتراضهم أقوال عدد من العلماء، ومن ذلك قول الشيخ حسين الجسر؛ حيث يقول: «وأما الأرض فإنه وإن لم يرد تصريح في النصوص الشرعية بحركتها أو بسكونها، ولكن نسبة الجري والسبح في الفلك إلى الشمس، وظواهر استعمال الشرع وأهل العصور الإسلامية تدل بالظاهر على

---

(١) أخرجه أحمد في المسند، رقم (٧٩٦٤).

أنها ساكنة، والحركة اليومية التي نراها إنما هي حركة الشمس والكواكب، لا للأرض»[1].

ويقول الشيخ محمد العثيمين: «وفي قوله تعالى: ﴿إِذَا طَلَعَت تَّزَاوَرُ﴾ ﴿وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ﴾ دليل على أن الشمس هي التي تتحرك، وهي التي بتحركها يكون الطلوع والغروب، خلافًا لما يقوله الناس اليوم من أن الذي يدور هو الأرض، وأما الشمس فهي ثابتة، فنحن لدينا شيء من كلام الله، الواجب علينا أن نجريه على ظاهره وألا نتزحزح عن هذا الظاهر إلَّا بدليل بَيِّن، فإذا ثبت لدينا بالدليل القاطع أن اختلاف الليل والنهار بسبب دوران الأرض، فحينئذ يجب أن نؤول الآيات إلى المعنى المطابق للواقع؛ فنقول: إذا طلعت في رأي العين وإذا غربت في رأي العين، تزاور في رأي العين، تقرض في رأي العين، أما قبل أن يتبين لنا بالدليل القاطع أن الشمس ثابتة، والأرض هي التي تدور، وبدورانها يختلف الليل والنهار، فإننا لا نقبل هذا أبدًا، علينا أن نقول: إنَّ الشمس هي التي بدورانها يكون الليل والنهار؛ لأن الله أضاف الأفعال إليها»[2].

قال المعترض: وهذا يدل على أن علماء المسلمين فهموا من القرآن أنه يدل على أن حدوث الليل والنهار يكون بسبب حركة الشمس وليس الأرض، وأنهم كانوا على خطأ وضلال منذ قرون عديدة، وهذا كله نقيض ما يدل عليه العلم اليوم.

ولكن الاعتماد على هذا النوع من النصوص لا يصح في إثبات دعوى معارضة القرآن للعلم الحديث، ويتبين ذلك بالأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أنه لا شك أن القرآن يذكر عن الشمس أنها تسير وتتحرك، كما في قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾﴾ [يس: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأنبياء: ٣٣]، فنسبة الحركة للشمس في القرآن أمر لا شك فيه، ولكن القرآن لم يتوسع بيان صفة تلك الحركة ولا طبيعتها، وثبوت مطلق الحركة لا ينافي ما ثبت في العلم عن الشمس؛ لأن الكل متفق على أن

---

(١) الحصون الحميدية (١٠٨).

(٢) تفسير سورة الكهف (٣٢)، وانظر تفسير سورة البقرة، للعثيمين (٣/ ٢٨٣).

الشمس متصفة بحركة ما[1].

• **الأمر الثاني**: نحن نسلم أن بعض العلماء ذهب إلى أن نسبة القرآن الشروق والغروب والدلوك، وغيرها من الأوصاف المتعلقة بظاهرة الليل والنهار إلى الشمس = دليل على أنها هي التي تدور حول الأرض، ولكن قولهم هذا مرجوح؛ لأن جميع النصوص التي استدلوا بها ليس فيها إلا نسبة تلك الأوصاف إلى الشمس، ولكنها لم تبين لنا سبب حدوث تلك الأوصاف، وهل هو بسبب حركة الشمس أم بحركة الأرض أم بحركتهما معا، أم بحركة غيرهما من الكواكب.

فنسبة تلك الأوصاف إلى الشمس لا يعني أنها هي التي تدور وتتحرك، وإنما هي نسبة باعتبار نظر الناظر إليها فقط، وهذا أسلوب معروف في لغة العرب، فإن العربي يقول: سرت حتى غرب الجبل عني وغاب، والحقيقة أن الجبل ثابت في مكانه لا يزول، ويقولون: أبحرت السفينة حتى غابت المدينة، ومن المعلوم أن المدينة لم تتحرك من مكانها.

فالشروق والغروب والاختفاء والظهور وغيرها من الأوصاف ليست هي الحركة ذاتها، وإنما هي آثار للحركة.

فنسبة الشروق والغروب والدلوك وغيرها إلى الشمس إنما هي باعتبار نظر الناس إليها؛ فهم يشاهدون قرص الشمس يشرق عليهم في الصباح ويغيب عنهم في المساء، فعبر القرآن بما تراه عيونهم ويعرفونه في عرفهم ويسلكونه في لغتهم، ولم يعبر باعتبار حقيقة الأمر.

ولا يزال الناس في عصرنا الحاضر ـ عصر العلم ـ ينسبون الشروق والغروب إلى الشمس، وهم يعلمون أن ذلك ليس بسبب دورانها على الأرض، بل إن المشتغلين بالعلم التجريبي أنفسهم ما زالوا ينسبون تلك الأوصاف إلى الشمس، فيقولون نلتقي عند مغيب الشمس ونستيقظ عند شروقها.

ومثل ذلك: قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ ٱلشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِى عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِندَهَا قَوْمًا ۗ قُلْنَا يَٰذَا ٱلْقَرْنَيْنِ إِمَّآ أَن تُعَذِّبَ وَإِمَّآ أَن تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا ﴿٨٦﴾﴾ [الكهف: ٨٦]،

---

(١) انظر: توفيق الرحمٰن للتوفيق بين ما قاله علماء الهيئة وبين ما جاء في الأحاديث الصحيحة وآيات القرآن، المطعني (١٠٨).

فإن جملة من المفسرين بيَّنوا أن الشمس لا تغرب في عين حقيقية، وإنما جاء ذلك التعبير باعتبار ما يظهر لعين الواقف على شاطئ البحر، فكذلك الحال في نسبة الأوصاف المختلفة من الحركة إلى الشمس جاءت باعتبار ما يظهر لأنظار الناس.

ومما يدل على أن نسبة تلك الأوصاف إلى الشمس إنما هو باعتبار ما يظهر لنظر الناظر أن القرآن ينوع كثيرًا في نسبة الليل والنهار، فتارة ينسبهما إلى السماء، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا ﴿٢٩﴾﴾ [النازعات: ٢٩]، وتارة ينسب تلك الأوصاف إلى الشمس ذاتها، كما في قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا ﴿١﴾﴾ [الشمس: ١]، وهذا التنوع إنما هو تنوع أسلوبي، وليس تنوُّعًا في الحقيقة.

وبناء على ذلك، فإنا لا نسلم أن ظاهر القرآن يدل على أن الشمس هي التي تتحرك، ولا نقول بذلك، وإنما نقول ظاهر القرآن يدل على نسبة الأوصاف التي تنتج عن الحركة إلى الشمس، ولكنه لم يتعرض لنوع الحركة التي تحدث بها تلك الأوصاف، وهل ذلك يقع بحركة الشمس أو غيرها.

وبهذا التفريق نعلم أن من قال من العلماء إن ظاهر القرآن يدل على نسبة الحركة إلى الشمس غير صائب.

وموجب ذلك أن القرآن الكريم ليس كتاب فلك ولا فيزياء ولا تاريخ، وليس الغرض منه بيان الحقائق الكونية وذكرها وتفصيلها، وإنما هو كتاب هداية للناس وإرشاد لهم، فهو يرشد الناس إلى آيات الله في الكون وما يقربهم إلى ربهم، ويبين لهم عظمته وجلاله، وإدراك هذه الآيات يكفي فيه ما يظهر لنظر الرائي وتأمله.

فإن قيل: معنى ذلك أن القرآن كان يخاطب الناس بحسب تصوراتهم الخاطئة عن الكون وبغير الحقيقة الوجودية لما يقع فيه، فجعل سبب حدوث الليل والنهار حركة الشمس.

قيل: هذا الكلام غير صحيح، فلم نقل إن القرآن خاطب الناس بغير الحقيقة، وإنما قلنا إن القرآن الكريم لم يتعرض للحقيقة أصلا، وإنما خاطب الناس بما هو معروف في لغتهم ومعروف في استعمالاتهم اليومية، وأما الحقيقة الكونية الوجودية فهو لم يتعرض لها بنفي ولا إثبات لأنه ليس كتاب فيزياء ولا فلك.

المثال الرابع: قضية سجود الشمس تحت العرش:

من القضايا التي اعتُرِض بها على الإسلام بحجة أنها مخالفة للعلم الحديث: قضية سجود الشمس، فعن أبي ذر رضي الله عنه «أن النبي ﷺقال يومًا: «**أتدرون أين تذهب هذه الشمس؟**» قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «**إن هذه الشمس تجري حتى تنتهي تحت العرش، فتخر ساجدة، فلا تزال كذلك حتى يقال لها: ارتفعي، ارجعي من حيث جئت، فتصبح طالعة من مطلعها، ثم تجري حتى تنتهي إلى مستقرها ذاك تحت العرش، فتخر ساجدة، ولا تزال كذلك حتى يقال لها: ارتفعي، ارجعي من حيث جئت، فترجع فتصبح طالعة من مطلعها، ثم تجري لا يستنكر الناس منها شيئًا، حتى تنتهي إلى مستقرها ذاك تحت العرش، فيقال لها: ارتفعي، أصبحي طالعة من مغربك، فتصبح طالعة من مغربها**»»[1].

فادعى المعترضون على الإسلام بأن هذا الحديث يثبت أن الشمس هي التي تغرب، وأنها تختفي عن الأرض كلها، وأن الشمس تسجد تحت العرش وتستأذن، وهذا يستلزم التوقف عن الحركة، وأنها تذهب إلى العرش وتسجد تحته وتستقر أيضًا، وكل ذلك مخالف لما هو ثابت في العلم الحديث، فإن الشمس لا تزال متحركة في مدارها.

ثم إنه حدد وقت السجود بوقت الغروب، ومن المعلوم أن الغروب لا يزول عن الأرض أبدًا، فهذا يعني أنها تظل ساجدة في كل الأوقات، فكيف يعلّقه بالغروب إذن؟!

والذي يتتبع كتابات المعارضين للإسلام يجد أنهم طاروا بهذا الحديث فرحًا، فتراهم يكثرون من ذكره، ولا يملون من تكراره والاعتراض به، ويرونه من أقوى حججهم التي يعتمدون عليها في إبطال الإسلام.

وفي بداية الكشف عما في هذا الاعتراض من خلل وسوء فهم وتكلف في النتائج، لا بد من الإشارة إلى أن السؤال عن هذا الحديث، والبحث الدقيق في مدلوله وقع قبل عصر العلم، فقد تحدث فيه كثير من علماء الإسلام وبيّنوا معناه،

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، رقم (٣١٩٩)، ومسلم في صحيحه، رقم (٢٥٠).

وكشفوا عن مواطن الاستشكال فيه[1]، فعلماء المسلمين إذن لم يكونوا في غفلة عن هذا الحديث، وإنما كانوا متنبهين له ومدركين لطبيعته.

وحتى يكون البحث في الاعتراض على هذا الحديث واضحا، فإنا سنقوم بتفكيك الاعتراض إلى أربعة أمور أساسية:

- **الأمر الأول**: أن الحديث ذكر أن الشمس تغيب وتغرب عن الأرض، والحقيقة أن الأمر ليس كذلك، فالشمس ليست هي التي تتحرك وتغيب، وإنما الذي يتحرك الأرض ذاتها.

وهذا الاعتراض غير صحيح؛ لأن الحديث ليس فيه إلا ذكر غياب الشمس عن الأرض، وليس فيه ذكر لسبب غيابها، فهو إذن لا يختلف عن الآيات الأخرى التي نسبت الغروب والشروق والمغيب والدلوك وغيرها إلى الشمس، فهي في كل تلك الموارد إنما جاءت باعتبار نظر الناظر إليها كما سبق بيانه في المثال السابق.

- **الأمر الثاني**: أن الحديث ذكر أن الشمس تسجد تحت العرش وتستأذن الله في الرجوع، وهذا يستلزم توقف الشمس عن الحركة، وهذا مخالف للعلم الحديث.

وقبل التعليق على هذا الأمر، لا بد من التأكيد على أن السجود المنسوب إلى الشمس في هذا الحديث سجود خاص، وليس هو مطلق الخضوع والتذلل لله، الذي تشترك فيه كل المخلوقات، فالحديث يذكر تفاصيل تستوجب أن يكون سجودًا خاصًّا بالشمس دون غيرها.

ومع هذا فالاعتراض على سجودها بأنه يقتضي التوقف عن الحركة غير صحيح؛ لأنه مبني على مقدمة خاطئة، وهي أن سجود الشمس مشابه لسجود الإنسان، ولأجل هذا افتُرِضت فيه اللوازم المتعلقة بالسجود الإنساني، والحقيقة أن سجود الشمس واستئذانها من الأمور الغيبية التي لا نعرف حقيقتها ولا ندرك كيفيتها، فهو لا يختلف عن سجود الشجر والحجر والبهائم وتسبيحها، فهذه الأمور قريبة منا جدًّا وتعيش معنا، ومع ذلك فنحن لا نعرف كيف تسجد، ولا

---

(١) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، الخطابي (٣/ ١٨٩٣)،البداية والنهاية، ابن كثير (١/ ٣٣)، وعمدة القارئ، العيني (١٥/ ١١٩)، وفتح الباري، ابن حجر (٦/ ٢٩٩).

ندرك صفة تسبيحها لله، فكيف نستطيع أن ندرك سجود الشمس وهي بعيدة عنا بكثير، وقد نبهنا الله تعالى إلى هذه الحقيقة في قوله: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴿٤٤﴾﴾ [الإسراء: ٤٤].

وإذا ثبت أن سجود الشمس من الأمور الغيبية التي لا يمكن للبشر إدراك كيفيتها، فإنه لا يصح الادعاء مع ذلك بأنه مخالف للعلم؛ لكون العلم التجريبي لا يدرك إلا الأمور التي يمكن إخضاعها للتجربة، فغاية ما في الأمر أن العلم لم يصل إلى إدراك حقيقة سجود الشمس، ولم يصل أبدا إلى تجريب هذه القضية، فاكتشف مخالفتها لما جاء في الحديث، فلا يصح أبدًا أن ننفي أمرًا ما بحجة أن العلم لم يصل إليه فقط؛ وذلك لأن عدم الوجدان ليس دليلًا على عدم الوجود، وقد سبق توضيح هذه القضية مرارًا في البحث.

فثبت إذن أن المعترضين على سجود الشمس بحجة كونه مخالفًا للعلم ليس لديهم بينة على إثبات تلك المخالفة، وإنما غاية ما لديهم أنهم جعلوا عدم وصول العلم إلى الشيء دليلا على انعدامه.

وكذلك إثبات السجود للشمس ليس مخالفًا للعقل الإنساني؛ لأن إثبات المخالفة للعقل لا تتحقق إلا بعد إدراك حقيقة الشيء، فلا يمكن لنا أن نحكم على أمر ما بأنه مخالف للعقل ومناقض له إلا إذا عرفنا حقيقته وأدركنا صفته، فإذا لم ندرك شيئًا من ذلك فإنه لا يمكن الحكم عليه بأنه مخالف للعقل، وسجود الشمس لم ندرك صفته ولم نعرف كيفيته، فكيف يحق لنا أن نحكم عليه بأنه مناقض للعقل؟!!

ومع ذلك فنحن لا ننكر أن ما جاء في الحديث من سجود الشمس أمر مستبعد في مقاييس العقل الإنساني وقدراته، ولكن هناك مفاوز شاسعة جدًّا بين الاستبعاد العقلي والامتناع العقلي، والأنبياء يخبرون بما تحار فيه العقول، ولكنهم لا يخبرون بما تحيله العقول، وقد سبق في أثناء البحث التأكيد على أن المعترضين على الإسلام يخلطون كثيرًا بين الأمرين؛ فيجعلون بعض الأمور المستبعدة في العقل مستحيلة فيه، فيبادرون إلى اتهام الإسلام بأنه مخالف للعقل!!

وإذا ثبت أن سجود الشمس من الأمور الغيبية فإنه لا يصح الاعتراض عليه

بكونه يستلزم توقف الشمس عن الحركة؛ لأنه لا يصح لنا أن نحدد لوازم الشيء إلا إذا أدركنا حقيقته وعرفنا صفته كما سبق، لكون معرفة لوازم الشيء متوقفة على معرفة الشيء ذاته، فإذا لم ندرك صفة الشيء فإننا لا يمكن أن ندرك ما يتبع لها من اللوازم، وقد أشار عدد من علماء المسلمين إلى هذا المعنى، حيث يقول الخطابي: «وليس في سجودها كل ليلة تحت العرش ما يعيق عن دورانها في مسيرها»[1]، ويقول البيهقي: «وليس في سجودها لربها تحت العرش ما يعوقها عن الدأب في سيرها، والتصرف لما سخرت له»[2].

بل قد جاء في بعض روايات الحديث الصحيحة ما يشير إلى أن ما يحدث من الشمس أمر غيبي لا يدركه الناس، فجاء في «صحيح مسلم»: «فتصبح طالعة من مطلعها، ثم تجري لا يستنكر الناس منها شيئا»، ففي هذا إشارة إلى أن ما يحدث من الشمس من سجود واستئذان وغيره لا يدركه الناس، ولهذا لا يستنكرون منها شيئًا.

فإن قيل: لكن جاء في الحديث أنها لا تزال كذلك حتى يقال لها: ارتفعي، وأنها تنتظر الإذن من الله تعالى، وهذا التركيب يقتضي أنها تتوقف عن الحركة.

قيل: ليس الأمر كذلك، فمعنى الحديث أنها لا تزال ساجدة، حتى يقال لها: اخرجي، ويأذن لها الله تعالى بالبزوغ، فالانتظار والإذن لها من الله متعلق بإنهاء سجودها وليس بحركتها، وقد سبق معنا أن مجرد السجود لا يقتضي التوقف عن الحركة إلا في السجود الذي نعلم حقيقته، وهو سجود البشر، أما سجود الشمس فلا نعلم حقيقته، ولا يصح أن نجزم بأنه يقتضي التوقف عن الحركة.

• **الأمر الثالث**: أن الحديث ذكر أن الشمس تذهب حتى تنتهي تحت العرش وتسجد هناك، والحقيقة أن الشمس لا تغادر مسارها الذي هي عليه، فمتى يكون ذهابها وإيابها؟!!

ولكن الاعتراض بهذا الأمر غير صحيح، وبيان ما فيه من غلط يمكن أن يكون بأحد جوابين:

---

(١) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري (٣/ ١٨٩٣).

(٢) الأسماء والصفات (٢/ ٢٧٥).

ـ **الجواب الأول**: أن ذهاب الشمس واستقرارها أمر غيبي لا نعرف حقيقته، فهو لا يختلف عن قضية السجود، فإذا كانت الشمس تسجد ولا نعلم صفة سجودها، فكذلك صفة ذهابها واستقرارها تحت العرش، يقول الخطابي: «ولا ينكر أن يكون لها استقرار تحت العرش من حيث لا نشاهده، وإنما هو خبر من غيب، فلا نكذب به ولا نكيفه، ولا علمنا يحيط به»[(١)].

ـ **الجواب الثاني**: أن لفظ الذهاب لا يلزم منه في لغة العرب الانتقال الحسي للشمس إلى السماوات السبع حتى تلاقي العرش وتسجد تحته، وإنما يحتمل أن يكون تعبيرًا عن بلوغ الشمس مكانا محددًا تكون فيه محاذية للعرش فتسجد هناك، ويزيد من وضوح هذا الأمر أن العرش أكبر بكثير من الشمس ومن السماوات والأرض جميعًا، يقول النبي ﷺ: «**ما السماوات السبع مع الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة، وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة**»[(٢)].

يقول ابن كثير عن هذا الحديث: «ولا يدل على أنها تصعد إلى فوق السماوات من جهتنا حتى تسجد تحت العرش، بل هي تغرب عن أعيننا، وهي مستمرة في فلكها الذي هي فيه»[(٣)]، ويقول الخطابي معلقًا على الحديث: «وفي هذا إخبار عن سجود الشمس تحت العرش، لا ينكر أن يكون ذلك عند محاذاتها العرش في مسيرتها»[(٤)].

وهذا الأسلوب معروف في لغة العرب، فإنا نقول لمن خرج للصلاة: إنه ذهب ليقابل ربه، وليس معنى ذلك أنه انتقل إلى السماء ليقابل الله هناك، ومن ذلك: قول الله تعالى عن نبيه إبراهيم عليه السلام: ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴿٩٩﴾﴾ [الصافات: ٩٩]، وهو بالضرورة لا يقصد أنه ذاهب إلى الله في الأعلى في السماوات السبع، وإنما يقصد أنه ذاهب إلى الأرض التي يعبد فيها الله[(٥)]،

---

(١) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري (٣/ ١٨٩٣)، وانظر: شرح المشكاة، الطيبي (١١/ ٣٤٥٠).

(٢) أخرجه ابن حبان في صحيحه، رقم (٣٦١)، وابن أبي شيبة في كتاب العرش، رقم (٥٨)، والبيهقي في الأسماء والصفات، رقم (٨٦٢)، وانظر: السلسلة الصحيحة، الألباني، رقم (١٠٩).

(٣) البداية والنهاية (١/ ٣٣).

(٤) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري (٣/ ١٨٩٤).

(٥) انظر: تفسير ابن جرير الطبري (٢١/ ٧١)، وتفسير البغوي (٧/ ٤٦).

ويصح أن نقول: خرج الرجل إلى الصحراء ليقابل القمر ويستلقي تحته، وليس المراد أنه يصعد إلى القمر في مداره ويقابله هناك.

• **الأمر الرابع**: أن الحديث حدد وقت سجود الشمس بوقت الغروب، وذكر أنها لا تكون ساجدة وقت الشروق، ومن المعلوم أن الغروب والشروق نسبيان، فإن الشمس لا تزال غاربة شارقة في كل لحظة وحين، ويلزم عن ذلك أمران لا ثالث لهما: إما أن تكون الشمس ساجدة في كل وقت وغير ساجدة في كل وقت، وهذا مناقض للعقل، وإما أن الشمس تغيب عن كل الأرض في لحظة من اللحظات، وهذا مخالف للعلم الضروري.

والاعتراض بهذا الأمر غير صحيح، وبيان ما فيه من غلط يمكن أن يكون بأحد جوابين:

ـ **الجواب الأول**: أن سجود الشمس من الأمور الغيبية، والأمور الغيبية لا نستطيع تحديد لوازمها، فالقول بأنه يلزم منه أن تكون ساجدة في كل الأوقات مبني على إدراكنا لصفة سجودها، ونحن لا نعلم عنه شيئًا.

وهذا الأمر له مثال في الشريعة، وهو نزول الله إلى السماء الدنيا كل ليلة في الثلث الأخير منها، فقد اعتُرِض على ثبوت هذا النزول بأن الأرض لا تخلو من ثلث الليل أبدا؛ لكون الليل لا يرتفع عنها بحال، فيلزم من هذا أن يكون الله نازلا في كل حال.

وهذا الاعتراض مبني على مقدمة خاطئة، وهي أن نزول الله من جنس نزول المخلوقات من العلو إلى الأرض، فلو كان نزول الله كذلك لكان ذلك اللازم واردًا، ولكن الصحيح أننا لا نعرف حقيقة نزول الله تعالى، فلا يصح لنا تحديد لوازمه؛ لأن معرفة لازم الشيء متوقفة على معرفة كيفية الشيء[١].

فكذلك الحال في سجود الشمس، فنحن لا نعرف كيفيته وصفته، فلا يحق لنا نسبة أي لازم إليها بناء على تصورنا لسجودها كما نتصور سجود الإنسان، فإن في هذا تركيبًا بين حقائق لا نعلم الاتفاق بينها في الحقيقة والصفة.

ـ **الجواب الثاني**: أنه لا يبعد أن يكون للشمس نقطة محددة في مسارها

---

(١) انظر: شرح حديث النزول، ابن تيمية (٣٢٠).

تكون فيها محاذية للعرش بدقة، وتصادف هذه النقطة وقت غروبها عن أهل الجزيرة العربية في ذلك الوقت الذي تحدث فيه النبي ﷺ بذلك الخبر، فأخبر النبي ﷺ بسجودها في تلك المرحلة.

فليس في الحديث أنه كلما كانت الشمس في حالة الغروب تقوم بالسجود تحت العرش، وليس فيه أن الشمس تُحدِث سجودا لها كلما حدث لها الغروب النسبي، وليس فيه أن سجودها يقع بمجرد وقت غروبها مباشرة، فلم يقل النبي ﷺ: «إنها تغرب تحت العرش»، وإنما فيه إخبار من النبي لمن كان يخاطبهم في ذلك المكان وذلك الزمان بأنها إذا غربت عنهم تسير حتى تحاذي العرش فتسجد وتستأذن.

وفي تعليقات عدد من شراح الحديث إشارات لا بأس بها إلى هذا المعنى، يقول الخطابي: «وفي هذا إخبار عن سجود الشمس تحت العرش، لا ينكر أن يكون ذلك عند محاذاتها العرش في مسيرتها»[1]، ويقول ابن حجر: «وأما قوله: **«تحت العرش»** فقيل: هو حين محاذاتها، ولا يخالف هذا قوله: **«وجدها تغرب في عين حمئة»** فإن المراد بها نهاية مدرك البصر إليها حال الغروب، وسجودها تحت العرش إنما هو بعد الغروب»[2].

فهذه الأقوال تدل على أن أولئك العلماء لم يفهموا أن الشمس تحدث سجودًا لها كلما حدث لها الغروب النسبي، فتكون ساجدة في كل لحظة وحين، وإنما فهموا أن لها سجودًا واحدًا يقع منها حين تتحقق محاذاتها للعرش، وذلك حين تكون غاربة عن أهل الجزيرة ومن في حكمهم.

فتبين من كل ما سبق أن المعترضين على الإسلام بهذا الاعتراض وقعوا في أنواع من الأغلاط، فهم لم يحصلوا على الفهم الصحيح للنصوص، وبنوا تصورًا مغلوطًا عن كيفية سجود الشمس ورتبوا عليه اللوازم التي يرونها، وكذلك خلطوا بين الأمور المستبعدة في العقل الإنساني وبين الأمور المستحيلة الوقوع.

---

(١) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري (٣/ ١٨٩٤).
(٢) فتح الباري (٨/ ٥٤٢).

المثال الخامس: إعطاء صورة زائفة عن الكون:

يدَّعي بعض المعترضين أن الإسلام إذا تحدث عن الكون كثيرًا ما يقتصر في حديثه عن السماء والأرض، وأما ما بينهما فلا يذكره إلا مجملًا، وهذا تزييف للحقيقة؛ لأننا اكتشفنا مع التطور العلمي أن هناك كواكب أخرى كثيرة هي أكبر وأضخم من الأرض مرات عديدة، بل إن الأرض لا تساوي مع حجمها شيئًا، فلماذا لم يذكر القرآن شيئًا من تلك الكواكب؟!

وكذلك فإن القرآن إذا أراد أن يبين ضخامة حجم الجنة يذكر سعة السماء والأرض، كما في قوله: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ ﴿١٣٣﴾﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ومن المعلوم أن الأرض لا تساوي مع السماء شيئا، وأن الشمس أكبر منها بمرات كثيرة فلماذا لم يذكرها بدل الأرض؟![1]

وهذه التعاملات تدل على أن القرآن ليس نازلا من عند الله الخالق للكون، وإنما هو من عند محمد بناه على التصورات البسيطة المضللة التي كان يعرفها الناس عن الكون في ذلك الزمان.

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح، ويقوم على تصورات خاطئة واستنتاجات مضللة، وبيان ما في هذا الاعتراض من غلط يتبين بالأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أن هذا الاعتراض مبني على سوء تصور لحقيقة دين الإسلام ولهدفه الأولي، فإن الهدف الأولي من دين الإسلام ليس شرح القضايا الفلكية ولا إعطاء صورة مفصلة عن مكوناتها، وإنما هو في الأساس دين لإرشاد الناس إلى عبادة الله، وتنبيههم على آياته في الكون الدالة على عظمته وجبروته وجلاله، وكذلك ليس من هدف القرآن الإرشاد إلى كل الآيات الموجودة في الكون، وإنما هدفه الأساس إرشادهم إلى الدلالات الظاهرة البينة للناس التي يدركونها بأبصارهم، ولأجل هذا اقتصر على الآيات الظاهرة، كالسماء والأرض والجبال والسحب والشمس والقمر ونحوها.

فعدم حديث القرآن إذن عن تفاصيل القضايا الفلكية ليس عيبا ولا

---

(١) انظر: مفهوم السماء في القرآن، مجلة أنا أفكر (١٠/ ٢٤).

نقصا، فعدم الحديث عن الشيء لكونه غير داخل في المقصود ليس مما يعاب عليه ثم يدعى فيه النقص، ولا يكون ذلك كذلك إلا إذا التزم القرآن بأن من أهدافه توضيح كل التفاصيل الفلكية وبيانها، ولكنه لم يلتزم ذلك لنفسه ولم يجعله من أهدافه وأغراضه، فكيف يصح أن ندعي بأن عدم ذكره لذلك نقص فيه؟!!

وهذا الأمر ليس خاصًا بالقضايا الفلكية فقط، بل هو شامل لكل القضايا الكونية والتجريبية والجغرافية والتاريخية والطبيعية والطبية وغيرها، فحديث الإسلام عن هذه الأمور إنما هو عن طريق العَرَض وليس عن طريق القصد والهدف؛ أي: أنه إنما يتحدث عنها لمصحة تتعلق بإرشاد الناس إلى دينهم، ولا يتحدث عنها على أنها مقصودة له بالقصد بالمباشر.

في المقابل فقد كان لدى الناس في ذلك الزمان أخطاء كثيرة وتصورات باطلة عن تلك القضايا المختلفة، ولم يعرج عليها القرآن بشيء، ولا يصح أن يلزم الإسلام ببيان ذلك كله؛ لأن الدخول في هذه الأمور سيحول القرآن إلى كتاب موسع في التاريخ والجغرافيا والفلك والطب وسائر العلوم التجريبية، وهذا كله منافٍ للغرض الأولي من القرآن، وهو إرشاد الناس إلى عبادة ربهم ودلالاتهم إليه.

ثم إن النصوص الشرعية أرشدت الناس إرشادا عاما إلى الطرق الصحيحة للبحث في القضايا الكونية، فلو التزم الناس بها سيصلون إلى التصورات الصائبة ويقفون على الأخطاء التي كانوا واقعين بها من غير نص مباشر من نصوص الشريعة.

• **الأمر الثاني**: أنه مع عدم ذكر القرآن للقضايا التجريبية بأنواعها فهو لم يتضمن نصوصًا صريحة مباشرة تعارض النظريات الصحيحة حول الفلك، بل إنه تضمن إشارات قوية تفتح الباب للنظر في الأكوان وتدعو إلى البحث فيها، وتمهد الطريق لقبول النظريات الصحيحة عنها، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝٢٠﴾ [العنكبوت: ٢٠]، ففيها دعوة صريحة إلى السير في الأرض والبحث فيها عن القوانين وكيفية نشأتها، ومن ذلك قول النبي ﷺ: «**ما السماوات السبع مع الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة**

على الحلقة»[1]، وهذا الحديث يدل على أن الكون فسيح جدًّا، وأنه بلغ من الضخامة مبلغًا عظيما.

ومما يدل على أن القرآن لم يأت بنصوص تنافي اتساع الكون وضخامته: أن عددًا من علماء المسلمين بحثوا في قضايا الكون بناء على العلم التجريبي، وتوصلوا إلى نتائج متعددة، كالقول بأن الشمس أضخم بشكل كبير جدًّا من الأرض[2]، وأشكال الكواكب وأنواعها وغير ذلك[3]، ولم يروا في ذلك أي معارضة للقرآن.

• **الأمر الثالث**: أن موازنة القرآن بين السماء والأرض في بيان الاتساع والضخامة ليس المراد منها أن الأرض مقاربة للسماء في الحجم، وإنما هو اعتماد على ما هو معروف من لغة العرب وعرفهم في التعبير عن معنى الاتساع والضخامة، وهذا ما ذكره بعض علماء التفسير قبل العصر الحديث، وفي هذا يقول القرطبي: «وقال قوم: الكلام جار على مقطع العرب من الاستعارة؛ فلما كانت الجنة من الاتساع والانفساح في غاية قصوى، حسنت العبارة عنها بعرض السماوات والأرض؛ كما تقول للرجل: هذا بحر، ولشخص كبير من الحيوان: هذا جبل، ولم تقصد الآية تحديد العرض، ولكن أراد بذلك أنها أوسع شيء رأيتموه»[4].

المثال السادس: مناقضة العلم في حقيقة السماء:

ادَّعى بعض المعترضين على الإسلام أن القرآن يتحدث عن السماء على أنها سقف مادي له أبواب ويتشقق ويتفطر ويُطْوى ويزين بالنجوم وأنه يدرك بالعين المجردة، وذلك كمثل قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ

---

(١) أخرجه ابن حبان، في صحيحه، رقم (٣٦١)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٢/ ٣٠٠).

(٢) انظر: معيار العلم، الغزالي (٣٠).

(٣) انظر في التعريف بعلماء الفلك المسلمين وشيء من اكتشافاتهم: إتحاف الأفاضل بأسماء وتواليف بعض أهل الفلك الأوائل، فخر الدين المناظر، منتدى التوحيد، رابط:
http://www.eltwhed.com/vb/showthread.php?31857-%C5%CA%CD%C7%DD-%C7%E1%C3%DD%C7%D6%E1-%C8%C3%D3%E3%C7%C1-%E6%CA%E6%-C7%E1%ED%DD-%C8%DA%D6-%C3%E5%E1-%C7%E1%DD%E1%DF-%C7%E1%C3%E6%C7%C6%E1

(٤) الجامع لأحكام القرآن (٤/ ٢٠٥).

بَنَيْنَـٰهَا وَزَيَّنَّـٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴿٦﴾﴾ [ق: ٦]، وقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ [الرعد: ٢]، وقوله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَـٰوَٰتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَـٰنِ مِن تَفَـٰوُتٍ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴿٣﴾﴾ [المُلك: ٣]، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَـٰوَٰتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾﴾ [نوح: ١٥]، ولكن العلم الحديث توصل إلى مسافات طويلة جدًّا في الفضاء ولم يجد ذلك السقف الذي يُرى بالعين المجردة له أبواب وزينة، وليس فيه عيوب ولا تشقق، وهذا يدل على أن القرآن كان يتحدث عن التصور البدائي الذي كان يعرفه الناس في ذلك الزمان عن السماء، وهي تصورات أثبت العلم الحديث بطلانها[1].

ولكن الاعتراض على صحة الإسلام بهذا الاعتراض غير صحيح؛ لكونه مبنيًا على تصورات خاطئة عن أسلوب القرآن في البيان، وتوضيح ما في ذلك الاعتراض من خلل يتبين بالأمور التالية:

• **الأمر الأول:** أن لفظ «السماء» ذُكر في القرآن مرات كثيرة وفي سياقات مختلفة، بلغت بصيغة الإفراد والجمع أكثر من ثلاثمائة مرة، وقد ذكر عدد من العلماء أن لفظ السماء يطلق في القرآن ويراد به معانٍ متعددة[2]، منها: البناء الذي خلقه الله في يومين، كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَـٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَـٰبِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿١٢﴾﴾ [فصلت: ١٢]، ومنها: كل ما علا على الناس وارتفع عنهم «جهة العلو»، كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَى ٱلطَّيْرِ مُسَخَّرَٰتٍ فِى جَوِّ ٱلسَّمَآءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [النحل: ٧٩]، ومنها: السحاب، وهو جزء مما علا على الإنسان، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَـٰحَ لَوَٰقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَسْقَيْنَـٰكُمُوهُ وَمَآ أَنتُمْ لَهُۥ بِخَـٰزِنِينَ ﴿٢٢﴾﴾ [الحِجر: ٢٢]، ومنها المطر، كما في قوله تعالى: ﴿يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا ﴿١١﴾﴾ [نوح: ١١].

ويجمل ابن تيمية المعاني التي يطلق عليها لفظ السماء في النصوص

---

(١) انظر: مفهوم السماء في القرآن، مجلة أنا أفكر، العدد (١٠) (ص٢٣ ـ ٢٥).

(٢) انظر: نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ابن الجوزي (٣٥٨)، وقاموس القرآن، الحسن بن محمد الدامغاني (٢٤٩).

فيقول: «لفظ السماء يتناول كل ما سما، ويدخل فيه السماوات والكرسي والعرش وما فوق ذلك... وإذا كان لفظ السماء قد يراد به السحاب، ويراد به الفلك، ويراد به ما فوق العالم، ويراد به العلو مطلقًا»[1].

وتحديد موضع كل معنى من تلك المعاني المختلفة راجع إلى طبيعة السياق وتركيب الكلام، فقد يراد بلفظ السماء في موضع معنى غير المعنى الذي يراد به في موضع آخر، ومن الخطأ المنهجي أن نتعامل مع لفظ السماء على أنه يراد به معنى واحد في كل سياق جاء فيه، فهذا التعامل يوقع في أغلاط تفسيرية عديدة، فلو جعلنا المراد بالسماء البناء الذي خلقه الله في يومين فقط، فكيف يمكن أن نفسر قول الله تعالى: ﴿يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا﴾ [نوح: ١١]؟!!

وأكثر ما يطلق لفظ السماء بصيغة الإفراد، ولفظ السماوات في عدد من المواضع على الفلك المحيط بالأرض الذي يراه الناس بأعينهم، وتكون فيه النجوم والكواكب والسحب وغيرها، فالقرآن يتعامل مع ذلك الفلك على أنه سقف للأرض وغطاء لها، وهو مليء بالآيات العظيمة الدالة على عظمة الله وجلاله.

ومن ذلك قول قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلْبُرُوجِ ۝١﴾ [البروج: ١]، فقد اختلف المفسرون في معنى البروج، ولكن أقوالهم كلها تدل على أن المراد بالسماء هنا السماء التي تظهر فيها النجوم والشمس والقمر، يقول ابن جرير، بعد أن نقل الخلاف في معنى البروج: «وأولى الأقوال في ذلك بالصواب: أن يقال: معنى ذلك: والسماء ذات منازل الشمس والقمر، وذلك أن البروج جمع برج، وهي منازل تتخذ عالية عن الأرض مرتفعة، ومن ذلك قول الله: ﴿وَلَوْ كُنتُمْ فِى بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ﴾ [النساء: ٧٨] منازل مرتفعة عالية في السماء، وهي اثنا عشر برجا»[2].

وهذا يدل على أن المراد بالسماء في هذه الآية الفلك الذي يشاهد الناس فيه تلك البروج، ويدل على صحة هذا القول قوله تعالى: ﴿جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا﴾ [الفرقان: ٦١] وهي النجوم، أو منازلها.

---

(١) مجموع الفتاوى (١٦/ ١٠٩).

(٢) جامع البيان في تفسير آي القرآن (٢٤/ ٢٦١ ـ ٢٦٢)، وانظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٨/ ٣٦٢).

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَفَتَحْنَآ أَبْوَٰبَ ٱلسَّمَآءِ بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ ۝١١﴾ [القمر: ١١]، ومن المعلوم أن الماء ينزل من السحب، وليس من ذلك البناء الذي خلقه الله في يومين، فيكون المراد بالسماء في هذه الآية الفلك المحيط بالأرض.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا ۖ وَهُمْ عَنْ ءَايَٰتِهَا مُعْرِضُونَ ۝٣٢﴾ [الأنبياء: ٣٢]، وهذه الآية تدل على أن آيات السماء يمكن أن تُدرك وتُرى، ولكن الكفار أعرضوا عنها، ولهذا ذكر المفسرون أن المراد بالآيات هنا: الشمس والقمر والنجوم وغيرها[1].

وهذا يدل على أن المراد بالسماء الغطاء الفلكي المحيط بالأرض، وقد ذكر ابن كثير أن هذه الآية تماثل في الدلالة قول الله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ۝١٠٥﴾ [يوسف: ١٠٥]، ومثلها قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَىٰ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۚ﴾ [سبأ: ٩]، وقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِى ٱلْءَايَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ۝١٠١﴾ [يونس: ١٠١][2]، وفي بعض هذه الآيات استعمل القرآن لفظ السماوات، وهي تتحدث عن آيات يمكن أن ترى وتشاهد ويمكن التأمل فيها، ولهذا صح أن يحكم عليهم بالإعراض عنها، وأن بعض الناس لا ينتفع بها، ولو كان المراد بالسماء/السماوات هنا ذلك البناء الذي خلقه الله في يومين لما أمكن رؤية ما فيها من آيات؛ لكون النصوص الشرعية تدل على أنها بعيدة عنا جدا.

وهذه الشواهد تدل على أن لفظ السماء/السماوات قد يطلق في القرآن ويراد به الغطاء الفلكي المحيط بالأرض، الذي يمكن للناس رؤيته والتأمل فيه، وعلى هذا المعنى يحمل قول الله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ۝٦﴾ [ق: ٦]، وغيرها من الآيات، فهي متعلقة بشيء يمكن أن ينظر إليه ويتأمل فيه، ولو كان المراد بها البناء الذي خلقه الله في يومين، فإنه لا يمكن أن يدرك بالعين المجردة، ولا يمكن التأمل فيه.

فإن قيل: يشكل على التقرير السابق: قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ

---

(١) انظر: جامع البيان في تفسير آي القرآن ابن جرير الطبري (١٦/ ٢٦١)، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٥/ ٣٤١).

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٤/ ٢٤٩).

طِبَاقًاۖ مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۝٣﴾ [الملك: ٣]، فالله أمر بالنظر في السماوات السبع وهي لا ترى.

قيل: ليس ذلك مشكلًا؛ لأن الصحيح من أقوال المفسرين أن الأمر بالنظر وإرجاعه ليس المقصود به السماوات فقط، بل المقصود به كل خلق الله الذي يمكنه تأمله، وهذا ما يشير إليه كلام ابن جرير الطبري حيث: «وقوله: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍۖ﴾ يقول جل ثناؤه: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ﴾ الذي خلق، لا في سماء ولا في أرض، ولا في غير ذلك من تفاوت؛ يعني: من اختلاف»[1].

وعلى هذا، فالأمر بإرجاع البصر راجع إلى ما يمكن أن يرى من خلق الله تعالى، وهي دعوة من الله لكل البشر أن يجتهدوا في التدقيق والتأمل في كل ما يستطيعون الوصول إليه من الكون ليروا هل فيه خلل ونقص أم لا؟!

وذكر بعض العلماء أن المراد بالسماوات في هذه الآية الأفلاك المشاهدة وليس السماوات التي جاءت النصوص في بيان سمكها وقدرها؛ واستند إلى أن الآية فيها حث على النظر والتأمل، وهذا لا يكون إلا في أمر يكون مشاهدته والتحقق منها، وتلك السمٰوات لا يمكنه رؤيتها، وهذا ليس تأولًا ولا خروجًا عن الظاهر؛ لأن لفظ السماء والسماوات يستعمل في القرآن بعدة معان، ويعضده ما جاء عن بعض الصحابة من أن الشمس في السماء الرابعة، وبعضهم قال تكون في الشتاء في الرابعة وفي الصيف في السابعة[2].

● **الأمر الثاني**: كما أن القرآن يطلق لفظ السماء على الفلك المحيط بالأرض، فإنه أكثر ما يطلق لفظ السماوات ـ بصيغة الجمع ـ على البناء الذي خلقه الله في يومين، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [يونس: ٣]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٢٩﴾ [البقرة: ٢٩]، وقوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا

(١) جامع البيان في تفسير آي القرآن (٢٣/ ١١٩).

(٢) انظر: فتح الرحمٰن في تفسير القرآن، العليمي الحنبلي (٧/ ١٧٤)، وتوفيق الرحمٰن للتوفيق بين ما قاله علماء الهيئة وبين ما جاء في الأحاديث الصحيحة وآيات القرآن، المطيعي (٨٤).

وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفۡظٗاۚ ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ ﴿١٢﴾﴾ [فُصِّلَت: ١٢]، وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ مِثۡلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنَهُنَّ﴾ [الطلاق: ١٢]، وجاء في السُّنَّة الصحيحة أخبار تفصيلية عن تلك السماوات السبع، وعن بعض الأمور التي فيها.

وهذه السماوات السبع من الأمور الغيبية، والإيمان بها داخل في الإيمان بالأمور الخبرية المحضة، بمعنى أننا نحن المؤمنين ليس لدينا دليل على وجودها إلا خبر النبي الصادق، ولو لم يخبرنا بها لما أمكن لنا العلم بوجودها.

وقد جاء في النصوص الشرعية ما يدل على أن الله خلقها في يومين وأنها سبع سماوات كل سماء فوق الأخرى، وأن كل واحدة منفصلة عن الأخرى، وأنها واسعة جدًّا، وأن كل سماء فيها عمار وسكان وعمار من الملائكة، وغير ذلك من الأوصاف.

فإن قيل: يشكل على ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَوۡاْ كَيۡفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ طِبَاقٗا ﴿١٥﴾﴾ [نوح: ١٦]، **فإن ظاهر قول نوح أن قومه يرون السماوات السبع، فكيف يقال إنها غيب لا يرى بالعين المجردة؟!**

قيل: إن ذلك غير مشكل؛ لأنه يحتمل أن يكون المراد بالسماوات هنا الأفلاك؛ لأن الله تعالى ذكر أنه جعل فيهن جميعا القمر والشمس، وهذا يدل على أن المراد ما يمكن أن يرى من الأفلاك.

ويمكن أن يقال: إن المراد بالرؤية في هذه الآية الرؤية العلمية وليست الرؤية البصرية، وقد أشار بعض المفسرين إلى هذا المعنى، فقال القرطبي: «قوله تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَوۡاْ كَيۡفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ طِبَاقٗا ﴿١٥﴾﴾ ذكر لهم دليلًا آخر؛ أي: ألم تعلموا أن الذي قدر على هذا، فهو الذي يجب أن يعبد... وقوله: ﴿أَلَمۡ تَرَوۡاْ﴾ على جهة الإخبار لا المعاينة؛ كما تقول: ألم ترني كيف صنعت بفلان كذا»[1]، وقال ابن عادل: «قوله: «﴿أَلَمۡ تَرَوۡاْ كَيۡفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ طِبَاقٗا ﴿١٥﴾﴾»؛ أي: ألم تعلموا أنَّ الذي قدر على هذا، فهو الذي يجب أن يعبد»[2].

واستعمال فعل «رأى» في الرؤية العلمية كثير في القرآن، ومن ذلك

---

(١) الجامع لأحكام القرآن (١٨/ ٣٠٤).

(٢) تفسير اللباب، ابن عادل (١٩/ ٣٨٠).

قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحج: ١٨]، وسجود هذه الأشياء غير مرئي لنا؛ لأن الله أخبرنا بأنا لا نفقه سجودها وتسبيحها.

ومما يدل على ذلك أن قوم نوح لو فهموا أن نوحًا يقصد الرؤية البصرية لاعترضوا عليه، وقالوا: إنا لا نرى ذلك، فإقرارهم لنوح يدل على أن لديهم علمًا مسبقًا بهذه القضية.

ومما يدل على ذلك: أن الله تعالى أخبر عن كفار العرب أنهم يعرفون أن السماوات سبع، وأن الله مستوٍ على العرش، كما في قوله: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾﴾ [المؤمنون: ٨٦ ـ ٨٧]، وهم لم يعلموا ذلك بحواسهم ولا بعقولهم، وإنما عن طريق النبوات السابقة.

وبناء على هذا التفسير فإنه لا يصح الاستدلال بهذه الآية على أن السمٰوات السبع يمكن أن ترى بالعين بالمجردة.

ولا يصح أن ينكر أحد وجود تلك السماوات بناء على أن العلم الحديث لم يصل إليها ولم يكتشفها، فإن العلم الحديث لم يصل إلى معرفة كل شيء، ولم يبلغ الإحاطة بالكون الذي نحن فيه فكيف بغيره؟! وغاية ما يمكن أن يبنى على العلم في هذه القضية التوقف عن النفي والإثبات؛ لأن عدم الدليل المعين ليس دليلًا على العدم، وعدم الوجدان ليس دليلًا على عدم الوجود.

ووجود تلك السماوات السبع ليس مستحيلًا ولا مناقضًا للعقل، بل هو من الأمور الممكنة عقلًا، فلا يوجد في قوانين العقل الإنساني الضروري ما يمنع أن يوجد خلق آخر مكون من طبقات لا يمكن لقدرتنا البشرية الوصول إليه.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنه إن كان المعترض على وجود السماوات السبع من أتباع الدين الربوبي فإنه يلزمه التسليم بإمكان حدوثها؛ لكون الله قادرًا على كل ما هو ممكن.

وإن كان من المنكرين لوجود الله، فإن النقاش معه لا يصح أن يتوجه إلى السموات السبع مباشرة؛ لأنه أنكر الأصل الذي يقوم عليه التسليم بوجودها، وهو خلق الكون، وإنما يتوجب أن يكون النقاش معه في إثبات خلق الله للكون

وا. ـاع حدوثه من غير خالق، فإن أقر بذلك أمكن الحديث معه في تفاصيل ـكون، ومنها وجود السماوات السبع، وإن لم يقر، فلا فائدة ذات بالٍ من الحوار معه إلا في إثبات إمكانه العقلي.

• **الأمر الثالث**: نحن نقر أن بعض علماء المسلمين فسر السمٰوات السبع بالأفلاك السبعة، وجعل السموات من الأمور المشاهدة والمدركة بالحس، وفي ذكر قولهم وأدلته يقول ابن تيمية: «أما قوله: الأفلاك هل هي السماوات أو غيرها؟ ففي ذلك قولان معروفان للناس، لكن الذين قالوا: إن هذا هو هذا احتجوا بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾﴾ قالوا: فأخبر الله أن القمر في السماوات. وقد قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٣٣﴾﴾ وقال تعالى: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾﴾. فأخبر في الآيتين أن القمر في الفلك، كما أخبر أنه في السماوات، ولأن الله أخبر أنا نرى السماوات بقوله: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ﴿٣﴾ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ﴿٤﴾﴾. وقال: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ﴿٦﴾﴾ وأمثال ذلك من النصوص الدالة على أن السماء مشاهدة، والمشاهد هو الفلك؛ فدل على أن أحدهما هو الآخر»[١].

وأصحاب هذا القول إن قصدوا أن الفلك يسمى سماءً في القرآن، وأن لفظ السماء/ السماوات يراد به في بعض المواضع الفلك بطبقاته المختلفة، فهو قول صحيح مقبول، كما تبين من قبل، وإن قصدوا أن السماء/ والسماوات لا يراد بها في القرآن إلا الفلك المحيط بالأرض، وأنكروا دلالاتها على وجود البناء الذي خلقه الله في يومين، فهو قول غير صحيح؛ لمناقضته للنصوص الشرعية الصريحة.

وذكر بعض العلماء أن القمر في السماء الأولى وعطارد في السماء الثانية، والزهرة في الثالثة، والشمس في الرابعة، والمريخ في الخامسة، والمشتري في السادسة، وزحل في السابعة[٢].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/ ٥٩٢).

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٨/ ٢٣٣).

ولكن هذا القول مبني على الظن، وليس في النصوص الشرعية ما يدل عليه، فلا يصح أن ينسب إلى الإسلام، وإنما ينسب إلى من قال به[1].

المثال السابع: التصور الخاطئ عن النجوم:

ادَّعى بعض المعترضين على الإسلام بأن القرآن يتحدث عن النجوم على أنها أحجام صغيرة متصلة بالسماء، زينة لها، ورجوما للشياطين، وعلامات يهتدي بها الناس، ولكن العلم الحديث أثبت لنا أن تلك النجوم التي نراها إنما هي عبارة عن مجرات وشموس ضخمة تبعد عنا مسافات واسعة، وأن الشهب التي نراها في الأفق حاصلة بأسباب طبيعية ليس لها علاقة بصعود الشياطين إلى السماء.

فلو كان القرآن من عند الله، فكيف يمكن أن يقع فيه مثل هذا الخطأ؟! بل إن وقوع ذلك الخطأ دليل على أن الإسلام دين أرضي من صنع البشر، وضعوه بناءً على تصوراتهم البدائية عن الكون.

ولكن هذا الاعتراض تتكرر فيه الأغلاط التي وقع فيها المعترضون على الإسلام في كل الأمثلة السابقة، والاعتراض بهذا الأمر ليس خاصًا بعصر العلم التجريبي، وإنما وجد من يعترض بمثله قبل القرن السابع الهجري، وقد أورد عدد من المفسرين اعتراضهم وقدموا عنه أجوبة متعددة[2]، وبيان ما في قولهم من انحراف في الفهم والتصور يتحصل في **الأمور التالية**:

- **الأمر الأول**: أنه لا شك أن القرآن ذكر أن الله زين السماء الدنيا بالأضواء والنجوم التي نراها في الليل، وهو تارة يطلق عليها لفظ الكواكب، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِزِينَةٍ ٱلۡكَوَاكِبِ ۝٦﴾ [الصافات: ٦]، وتارة يطلق عليها لفظ المصابيح، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلۡنَٰهَا رُجُومٗا لِّلشَّيَٰطِينِۖ وَأَعۡتَدۡنَا لَهُمۡ عَذَابَ ٱلسَّعِيرِ ۝٥﴾ [المُلك: ٥]، وتارة يطلق عليها لفظ النجم، كما في قوله تعالى: ﴿وَعَلَٰمَٰتٖۚ وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ ۝١٦﴾ [النحل: ١٦].

ولكن القرآن لم يبين صفة تلك الكواكب والمصابيح، وهل هي متصلة

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد العثيمين (٥/ ٣٢٢).

(٢) انظر: التفسير الكبير، الرازي (١٠/ ٥٨٤).

بالسماء أم سابحة في الفضاء؟ وهل هي ثابتة أم متحركة؟ وهل هي صغيرة أم كبيرة؟ فهذه الأمور من المسكوت عنها في القرآن.

فكونها زينة للسماء مع كونها غير ملتصقة بها أمر مقبول في اللغة، بل هو مستعمل في لغة الناس اليومية، ولا يشترط في اللغة أن الشيء لا يكون زينة لشيء ما إلا إذا كان ملتصقا به.

وأما وصفها بكونها زينة للسماء وبكونها علامات على الطريق والمسارات، فهو باعتبار ما يبدو لنظر الناظرين في الأرض، ولا شك في صحة تلك الأوصاف بهذا الاعتبار، وما زال الناس حتى يومنا هذا ـ وهم في عصر العلم التجريبي ـ يعتبرون تلك النجوم زينة للسماء في الليل، بل إن علماء الفلك إذا خرج الواحد منهم في الصحراء في الليل يؤمن بأن ما يراه في السماء من لمعان زينة لها وبهاءً، وربما يعبر عن ذلك بعبارة عاطفية.

• **الأمر الثاني**: أن القرآن حين يتحدث عن رجم الشياطين لا يذكر إلا لفظ الشهب فقط، وهو شعلة من نار، ولم يذكر أن الرجم يكون بتلك الكواكب والنجوم، كما في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنِ ٱسْتَرَقَ ٱلسَّمْعَ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ مُّبِينٌ ﴿١٨﴾﴾ [الحجر: ١٨]، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ خَطِفَ ٱلْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ ثَاقِبٌ ﴿١٠﴾﴾ [الصافات: ١٠].

وقد تنبَّه عدد من المفسرين قبل عصر العلم التجريبي إلى هذا الاختلاف في الاستعمال القرآني، ونبهوا إلى أن الرجم للشياطين لا يكون بالكواكب ولا بالنجوم، وإنما بشهاب من نار، ثم اختلفوا بعد ذلك في تحديد علاقة تلك الشهب بالكواكب.

فمنهم من جزم بأنها جزء منها، ومنهم من جزم بأنها ليست جزءًا منها، ومنهم من تردد في الأمر.

فأما ابن حزم فإنه يؤكد أن الشهب ليست هي الكواكب ويذكر بأنها تنشأ من مادة غير مادة الكواكب، فيقول: «الكواكب المرمي بها هي دون سماء الدنيا؛ لأنها لو كانت في السماء لكان الشياطين يصلون إلى السماء أو كانت هي تخرج عن السماء وإلا فكانت تلك الشهب لا تصل إليهم إلا بذلك وقد صح أنهم ممنوعون من السماء بالرجوم فصح أن الرجوم دون السماء، وأيضًا فإن تلك الرجوم ليست نجومًا معروفة أصلًا وإنما هي شهب ونيازك من نار تتكوكب

وتشتعل وتطفأ»[1].

ووافق ابنَ حزم الرازي، فإنه بعد أن ذكر إشكالًا حول الآية، حاصله: أنه لو كان الذي يرجم به الشياطين الكواكب نفسها لنقص عددها وضعفت زينة السماء، قال مجيبًا: «إن هذه الشهب غير تلك الكواكب الثابتة، وأما قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ﴾ [الملك: ٥] فنقول: كل نير يحصل في الجو العالي فهو مصباح لأهل الأرض، إلا أن تلك المصابيح منها باقية على وجه الدهر آمنة من التغير والفساد، ومنها ما لا يكون كذلك، وهي هذه الشهب التي يحدثها الله تعالى ويجعلها رجومًا للشياطين إلى حيث يعلمون، وبها يزول الإشكال»[2]. وحاصل جوابه: أن المصابيح نوعان؛ **أحدهما**: تلك النجوم الثابتة في المساء، ومنها الشهب التي يحدثها الله لرجم الشياطين، وشمل اسم المصابيح النوعين لأن كلًّا منهما يضيء في السماء ليلًا.

وأما الزمخشري فيذكر أن الشهب منفصلة من الكواكب حيث يقول: «ومعنى كونها مراجم للشياطين: أنّ الشهب التي تنقض لرمي المسترقة منهم منفصلة من نار الكواكب، لا أنهم يرجمون بالكواكب أنفسها؛ لأنها قارة في الفلك على حالها»[3]، ويقول ابن جزي: «قوله: ﴿وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ﴾؛ أي: جعلنا منها رجومًا؛ لأن الكواكب الثابتة ليست ترجم الشياطين، فهو كقولك: أكرمت بني فلان؛ إذا أكرمت بعضهم»[4].

وأما ابن كثير فقد تردد في علاقة الشهب بالكواكب، حيث يقول: «وقوله: ﴿وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ﴾ عاد الضمير في قوله: ﴿وَجَعَلْنَٰهَا﴾ على جنس المصابيح لا على عينها؛ لأنه لا يرمى بالكواكب التي في السماء، بل بشهب من دونها، وقد تكون مستمدة منها»[5].

وهذه التفسيرات التي ذكرها العلماء قبل عصر العلم التجريبي تدل على أنهم يفرقون بين الكواكب والنجوم وبين الشهب التي ترجم بها الشياطين، وأن

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٢/ ٧٩).
(٢) التفسير الكبير (٢٦/ ٣١٩).
(٣) الكشاف (٤/ ٥٨١)، وانظر: شفاء العليل، ابن القيم (٢/ ٧١٨).
(٤) التسهيل لعلوم التنزيل (٢/ ٣٩٥).
(٥) تفسير القرآن العظيم (٨/ ١٧٧).

حكم القرآن على المصابيح والكواكب بأنها رجوم للشياطين إنما هو حكم على جنس ما هو موجود في السماء، وليس حكما على ذات تلك الكواكب والنجوم.

• **الأمر الثالث**: أن القرآن لم يقل إن كل شهاب يُرى في السماء يكون رجمًا للشياطين، وإنما غاية ما جاء فيه أن الشياطين ترجم بالشهب إذا صعدت إلى السماء، فالنص القرآني إذن لا يحصر أسباب الشهب في رجم الشياطين، ومعنى هذا أن ما نراه من الشهب في السماء قد يكون بعضها رجمًا للشياطين، وقد يكون بعضها ناتجًا عن سبب طبيعي عادي لا علاقة له بالشياطين.

فإن قيل: يشكل على هذا حديث ابن عباس رضي الله عنهما الذي يقول فيه: أخبرني رجل من أصحاب النبي ﷺ من الأنصار أنهم بينما هم جلوس ليلة مع رسول الله ﷺ رُمي بنجم فاستنار فقال لهم رسول الله ﷺ: «**ماذا كنتم تقولون في الجاهلية إذا رُمي بمثل هذا؟**». قالوا: الله ورسوله أعلم، كنا نقول ولد الليلة رجل عظيم ومات رجل عظيم، فقال رسول الله ﷺ: «**فإنها لا يرمى بها لموت أحد ولا لحياته، ولكن ربنا تبارك وتعالى اسمه إذا قضى أمرا سبح حملة العرش، ثم سبح أهل السماء الذين يلونهم، حتى يبلغ التسبيح أهل هذه السماء الدنيا،ثم قال الذين يلون حملة العرش لحملة العرش: ماذا قال ربكم؟ فيخبرونهم ماذا قال، قال: فيستخبر بعض أهل السماوات بعضًا، حتى يبلغ الخبر هذه السماء الدنيا، فتخطف الجن السمع فيقذفون إلى أوليائهم، ويرمون به، فما جاءوا به على وجهه فهو حق، ولكنهم يفرقون فيه ويزيدون**»[(١)].

قيل: حتى هذا الحديث ليس فيه حصر لأسباب الرجم بالشهب في سبب واحد، فإن النبي ﷺ حين أبطل الاعتقاد الخرافي الجاهلي عن تلك الشهب ذكر قصة صعود الشياطين إلى السماء، وأنها ترمى بالشهب، وليس فيه أن كل شهاب ترونه لا بد أن يكون رجما للشياطين، فإن هذا المعنى قدر زائد ليس في الحديث ما يدل عليه.

• **الأمر الرابع**: أنه على التسليم بأن كل شهاب يُرى في السماء فهو رجم للشياطين، فإنه لا يشكل على التصور الإسلامي لتلك الشهب؛ لأن هناك فرقًا بين البحث في السبب الطبيعي للشيء وبين السبب الغيبي، ولا تعارض بين

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، رقم (٥٩٥٥).

الأمرين، فإن الحدث الواحد قد يكون له سبب طبيعي ظاهر، ويكون له في الوقت نفسه سبب غيبي وحكمة غيبية لا نعلم عنها شيئًا، فإنه لا يمتنع في العقل أن الله إذا أراد رجم الشياطين أن يحدث شهابًا بسبب طبيعي معروف لإصابة تلك الشياطين، فإن الذي وضع ذلك السبب يمكنه أن يتصرف فيه كيف يشاء.

والمشكل المنهجي عند المعترضين على الأديان أنهم دائمًا يعتقدون أن هناك تعارضًا بين السبب الطبيعي وبين السبب الغيبي، وأننا إذا اكتشفنا السبب الطبيعي بطل السبب الغيبي، وهذا الاعتقاد الخاطئ له أمثلة كثيرة عندهم، منها: اعتقادهم أن الموت يكون بسبب توقف القلب فقط وينكرون أي أثر لخروج الروح، ومنها: اعتقادهم أن سبب بكاء الطفل حين ولادته يرجع إلى انتقال الطفل إلى عالم الإحساس، وينكرون أن يكون لوغز الشيطان أي أثر، ومنها: اعتقادهم أن الرعد بسبب اصطكاك الهواء بين السحب، وينكرون أن يكون لصوت الملك ـ على القول بثبوته ـ أي أثر.

وكل هذه اعتقادات باطلة، فلا يوجد في العقل والواقع ما يمنع أن يكون للشيء الواحد أسباب وأغراض متعددة، ووقوفنا على نوع واحد منها لا ينفي وجود الأنواع الأخرى الغائبة عنا.

• **الأمر الخامس**: أن عالم الجن والشياطين عالم غيبي لا نعرف عنه شيئًا، ومصدر علمنا اليقيني به إنما هو الخبر الصادق.

وبناء عليه؛ فإنا لا نعلم طريقة صعود الشياطين إلى السماء، ولا كيفية المقاعد التي يتخذونها، ولا صفة استماعهم لأصوات الملائكة، ولا صفة الملائكة، ولا أين يقف حراس السماء، ولا كيف ترجم الشياطين بالشهب، ولا ندري هل تقتل الشهب الشياطين أم تجرحها فقط، فكل هذه التفاصيل من الأمور الغيبية التي لا نعلم عنها شيئًا، ولا يجوز لنا الخوض فيها، ولا يصح أن ينسب إلى الإسلام منها شيء إلا بدليل ظاهر بيّن.

المثال الثامن: خلق السماوات والأرض في ستة أيام:

ادعى بعض المعترضين بأن الإسلام يتحدث عن أن السماوات والأرض وما بينهما خلقت في ستة أيام، والعلم الحديث يثبت أن الكون خلق في عملية تطورية استمرت ملايين السنين.

ثم إن القرآن يذكر أن خلق الأرض كان قبل خلق السماوات والشمس والقمر، والعلم الحديث يؤكد أن خلق الشمس كان قبل خلق الأرض بملايين السنين.

وهذا التناقض يدل على أن الإسلام دين وضعي بشري وضعه النبي محمد بناء على ما كان شائعًا في ثقافة الأمم في ذلك الزمن عن الكون ونشأته.

وفضلا عن مناقضة القرآن لما هو ثابت في العلم عن خلق السماوات والأرض، فهو في الوقت نفسه لم يسلم من التناقض بين أحكامه، فمرة يذكر أن خلق الأرض كان قبل خلق السماء، كما في قوله: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ۝٩ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ۝١٠ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ۝١١﴾ [فُصِّلَت: ٩ ـ ١١]، ومرة يذكر أن خلق السماوات كان قبل خلق الأرض كما في قوله: ﴿أَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا ۝٢٧ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا ۝٢٨ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا ۝٢٩ وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَاهَا ۝٣٠﴾ [النازعات: ٢٧ ـ ٣٠].

وهذا الاعتراض من أكثر الاعتراضات تداولا بين الناقدين لدين الإسلام، وهو لا يختلف عن غيره مما يعترضون به في التلبس بالأغلاط والوقوع في الانحراف عن الجادة العلمية، وبيان ما فيه من خلل يتحصل في **الأمور التالية**:

● **الأمر الأول**: أنه لا شك أن الله ذكر أن خلق السماوات والأرض وما بينهما كان في ستة أيام، كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَٰنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا ۝٥٩﴾ [الفرقان: ٥٩].

ولكن العلماء اختلفوا في تحديد المراد بهذه الأيام قبل عصر العلم التجريبي على ثلاثة أقوال:

الأول: أن تلك الأيام مثل أيام الدنيا.

والثاني: أن تلك الأيام مثل أيام الآخرة، إما أن كل يوم منها يساوي ألف سنة أو خمسين ألف سنة.

والثالث: أنه لا يعرف قدر تلك الأيام(١).

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٤٢٦).

وقد جاء في بعض كلام ابن تيمية ما يدل على أنه يميل إلى ترجيح القول الثالث، حيث يقول: «وخلق ذلك ـ السماوات والأرض ـ في مدة غير مقدار حركة الشمس والقمر، كما أخبر أنه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام، والشمس والقمر هما من السماوات والأرض، وحركتهما بعد خلقهما، والزمان المقدر بحركتهما ـ وهو الليل والنهار التابعان لحركتهما ـ إنما حدث بعد خلقهما، وقد أخبر الله أن خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام، فتلك الأيام مدة وزمان مقدر بحركة أخرى غير حركة الشمس والقمر»(١).

وذكر أن هناك زمانا ينقسم إلى أيام غير الزمان الذي يحصل بحركة الشمس والأرض، حيث يقول: «وقد أخبر الله أنه خلقه ـ يعني: هذا العالم ـ في ستة أيام، فكان حين خلقه زمن يقدر به خلقه ينفصل إلى أيام، فعلم أن الزمان كان موجودًا قبل أن يخلق الله الشمس والقمر، ويخلق في هذا العالم الليل والنهار»(٢).

وقد ذكر البيضاوي القول الثالث احتمالًا فقال: «قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾؛ أي: في ستة أوقات.. أو في مقدار ستة أيام، فإن المتعارف باليوم زمان طلوع الشمس إلى غروبها ولم يكن حينئذ»(٣).

وفي اعتماد القول الثالث يقول محمود شكري الألوسي: «والمراد باليوم، الوقت مطلقا، لا المتعارف عليه؛ إذ لا يتصور ذلك حين لا شمس ولا قمر»(٤).

واختلاف علماء الإسلام قبل عصر العلم الحديث في هذه القضية راجع إلى اختلاف نظرتهم في مقتضيات النصوص الشرعية ودلالاتها، وهذا يبطل قول من يتهمهم بأنهم إنما نظروا في هذه القضية؛ لكونهم أرادوا التخلص من إشكالية معارضة العلم في العصر الحديث.

وقد اختار عدد من الباحثين المعاصرين القول الثالث واعتمدوه في

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٢٣).
(٢) منهاج السُّنَّة النبوية (١/ ٣٦٢).
(٣) أنوار التنزيل وأسرار التأويل (٣/ ١٥).
(٤) ما دل عليه القرآن مما يعضد الهيئة الجديدة (٦٦).

الجواب على دعوى معارضة القرآن للعلم الحديث في نشأة الكون، فإذا كانت الأيام المذكورة في القرآن من الأمور الخفية التي لا نعرف قدرها فإنه لا يصح حينئذ الادعاء بأن القرآن يقرر ما يخالف العلم في نشأة الكون، وهذا أمر ظاهر.

فإن قيل: يعارض هذا القول الحديث الذي جاء فيه تحديد الأيام التي خلقت فيها المخلوقات، حيث يقول النبي ﷺ: «**خلق الله ﷻ التربة يوم السبت، وخلق فيها الجبال يوم الأحد، وخلق الشجر يوم الاثنين، وخلق المكروه يوم الثلاثاء، وخلق النور يوم الأربعاء، وبث فيها الدواب يوم الخميس، وخلق آدم عليه السلام بعد العصر من يوم الجمعة في آخر الخلق في آخر ساعة من ساعات الجمعة في ما بين العصر إلى الليل**»[1]، فهذا يدل على أن الأيام التي خلقت فيها السماوات والأرض كانت مثل أيام الدنيا.

قيل: إن ذلك غير صحيح؛ فهذا الحديث ضعيف، وقد توارد عدد من جهابذة الحديث ونقاده على تضعيفه، وممن ضعفه: البخاري ويحيى بن معين، وعلي ابن المديني وعبد الرحمٰن بن مهدي والبيهقي والطبري والقرطبي وابن تيمية وابن القيم وابن كثير وابن الملقن، وغيرهم[2]؛ ولأجل هذا فإنه لا يصح أن يعتمد عليه في بناء اعتقاد شرعي.

• **الأمر الثاني**: أنه على التسليم بأن المراد بتلك الأيام أيام الدنيا، أو هي مقدرة بأيام الآخرة، فإنه لا يصح الادعاء بأن القرآن مناقض للعلم في نشأة الكون، وذلك أن العلم لم يصل إلى شيء محدد ثابت في هذه القضية، وليس هناك يقين في العلم حول كيفية خلق الكون وضبط مدته الزمنية، فإن البحث في أصل الكون وطبيعة نشأته وكيفيتها من القضايا التي ما زالت محل جدل ونقاش ونظر بين العلماء.

وقد قُدمت نظريات كثيرة عن كيفية نشأة الكون وتشكله، وكلها ما زالت في مرحلة الظن والتخمين، ولم يصل شيء منها إلى أن يكون حقيقة علمية ثابتة تحاكم إليها الأقوال المخالفة لها.

---

(١) أخرجه مسلم رقم (٧١٥٥)، وغيره.

(٢) انظر في جمع أقوال هؤلاء: الإمام مسلم ومنهجه في الصحيحين وأثره في علم الحديث، مشهور بن حسن آل سلمان (٢/٥٧٦ ـ ٥٧٧)، وأحاديث العقيدة الموهم إشكالها في الصحيحين، سليمان الدبيخي (٣٥٧ ـ ٣٦٢).

وحين أراد جون جريبين أن يكتب قصة الكون ذكر أن كثيرًا من المقالات في هذه القصة مبنية على الاحتمال والتخمين «لذا لن يكون هناك تاريخ واحد أو سرد واحد قاطع لتاريخ الكون، وإنما قصص غير موضوعية نوعًا ما مختلفة وتأويلات متعددة»[1].

وذكر أن كتابه يعد سيرة لتاريخ الكون، وليس سيرة تاريخ الكون[2]، وهذه مقولة معبرة، تدل على أن من يكتب في تاريخ نشأة الكون لا يقدم الصورة الحقيقية لذلك التاريخ، وإنما يقدم رأيه هو عنه؛ وذلك أن العلم لم يصل بعد إلى الصورة الحقيقية لسيرة الكون.

وحين ذكر ستيفن وينبرغ النموذج المقترح لنشأة الكون قال: «إن هذا النموذج القياسي، الذي رسمنا خطوطه العامة، ليس أكثر النظريات التي نستطيع تخيلها إقناعًا لتفسير نشأة الكون، فهو ينطوي على عدم اليقين نفسه، وحتى حول البدء ذاته؛ أي: حول الجزء الأول من المائة من الثانية الأولى الذي نجده في أسطورة الإدة الفتية، ثم إنه يتطلب لسوء الحظ اختبار الظروف الابتدائية، لا سيما النسبة الابتدائية لجسم نووي من أجل كل مليار فوتون، لقد كنا نفضل نظرية تتصف بالحتمية القوية»[3].

ويؤكد كلامه السابق فيقول: «ولا يزال يلزمنا الكثير من الوقت حتى نصبح على يقين من أننا نحيط إحاطة كمية مناسبة بمختلف الأنماط من تطور المجرات»[4]، ثم يعود للقضية مرة أخرى ويحذر من الاعتقاد بكونها يقينية قطعية، وأشار إلى أن موجب الأخذ بها هو كونها أفضل ما يمكن أن يقدم تفسيرًا جيدًا للكون[5].

وأما ستيفن هوكنج فإنه يكرر دائما بأن العلم لم يصل بعد إلى القول الفصل في عدد من القضايا المتعلقة بنشأة الكون، ويقول: «لماذا نعتقد أن ما نعرفه هو أفضل؟! ما الذي نعرفه عن الكون؟! وكيف نعرفه؟! ومن أين أتى

(١) قصة الكون (١١).
(٢) المرجع السابق (١٤).
(٣) الثلاث الدقائق الأولى من عمر الكون (١٦).
(٤) المرجع السابق (٥٣).
(٥) المرجع السابق (١٣٣).

الكون؟! وإلى أين يذهب؟! وإذا كان له بداية فما حدث قبل ذلك؟! وما هي طبيعة الزمان؟! هل سيصل قط إلى نهاية؟! إن الإنجازات الحديثة في الفيزياء التي أصبحت ممكنة في جزء منها بواسطة تقنيات جديدة تفترض إجابات عن بعض هذه الأسئلة التي ظلت قائمة زمنًا طويلًا»[١].

وحين ذكر النموذج المقترح لحالة الانفجار العظيم وما نتج عنه قال: «وهذه الصورة للكون الذي يبدأ ساخنًا جدًا، ثم يبرد، وهو يتمدد تتفق مع كل دليل المشاهدات الذي لدينا في وقتنا هذا، ومع كلٍ فإنها تخلف عددا من الأسئلة المهمة بلا جواب»[٢]، ثم طفق في سرد عدد من تلك الأسئلة، وقوله هذا يدل على أن العلم التجريبي الحديث لم يستقر بعد على نظرية محددة في نشأة الكون، وكيفية تشكله، وهذا يدل على أنه من المحتمل جدًا أن يكتشف العلم نظرية جديدة ومختلفة في مكوناتها عن النظريات السابقة.

وكرر الأفكار نفسها في كتابه الآخر الذي أسماه «الكون في قشرة جوز»، حيث يقول: «لكننا لم نصل بعد إلى فهم كامل لأصل الكون»[٣]، ويقول: «لقد أنجزنا تقدُّمًا ملحوظًا في فهم الكون، خاصة في السنوات الأخيرة المعدودة، ليس لدينا بعد صورة كاملة عن الكون، ولكن هذا قد لا يكون بعيدًا جدًا»[٤]، وذكر أنه «يجب علينا أن نحاول فهم بدء الكون على أساس العلم، وربما تكون هذه مهمة تتجاوز قدراتنا، إلا أنه ينبغي على الأقل أن نقدم المحاولة»[٥].

وفي أثناء حديثه عن النظريات العلمية المقدمة لتفسير نشأة الكون أكد على أن بعضها لا تقوم على براهين علمية تجريبية، ولكننا نؤمن بها لكونها متسقة مع نظريات صمدت للاختبار[٦].

وكل ما سبق يدل على أن كثيرًا من النظريات المتعلقة بنشأة الكون وكيفية تشكله لم تصل بعد إلى كونها حقائق علمية ثابتة، وإنما هي أمور نظرية استنباطية

---

(١) تاريخ موجز للزمان (٢٤).
(٢) المرجع السابق (١٠٩).
(٣) الكون في قشرة جوز (٣٢).
(٤) المرجع السابق (٧٠).
(٥) المرجع السابق (٧٦).
(٦) انظر: المرجع السابق (٩٨).

أخذت باعتبار اتساقها مع نظريات أخرى، ويمكن للعلم أن يتخلى عنها في يوم من الأيام، وينتقل منها إلى نظريات أخرى مختلفة عنها في مشاهدها.

فإذا كان الأمر كذلك، فإنه لا يصح الاعتماد على تلك النظريات في القدح في الأديان في قضية نشأة الكون وكيفية تشكله؛ لأن التعارض المعتد به لا يكون إلا بين قطعيات ثابتة بيقين كما سبق التنبيه عليه، فكيف يصح في العقل أن نطالب الناس بالتخلي عن آرائهم بناء على آراء يعلن أصحابها أنهم لا يملكون عليها دليلا، وأنهم يمكن أن يتخلوا عنها في يوم من الأيام؟!! وكيف يصح في العقل أن نقدح في أخبار النبي الذي ثبت عندنا صدقه بيقين بحجة أنه مخالف لآراء ظنية يصرح أصحابها بأنها قابلة للتغير والاستدراك عليها في يوم من الأيام؟!!

• **الأمر الثالث**: أن القرآن لم يذكر كل التفاصيل المتعلقة بنشأة الكون، وخلق السماوات والأرض، وإنما ذكر بعضها كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾﴾ [فُصِّلَت: ٩ ـ ١١].

وهذه الآيات ليس فيها أن الله لم يخلق شيئًا من المخلوقات قبل تلك الأيام، بل هناك مخلوقات أخرى كانت موجودة قبل ذلك الزمن، كالعرش والماء والقلم واللوح وغيرها[١].

وليس فيها أيضًا أن الله لم يخلق شيئًا في تلك الأيام غير الأرض والسماوات، فقد يكون لله مخلوقات أخرى خلقها في تلك الأيام الستة لا نعلم عنها شيئًا، وهي كذلك لا تدل على أن الله لم يخلق شيئًا من المخلوقات بعد تلك الأيام الستة، فإن خلق الله لا يتوقف ولا ينقطع.

فغاية ما تدل عليه تلك الآيات أن الله خلق الأرض في يومين وقدر فيها أقواتها في يومين آخرين، وخلق السماوات في يومين.

ولم يأتِ في هذه الآيات في سورة فصلت ذكر لما بين السماء والأرض، ونحن لا نعلم عن وقت خلق ما بين السماء والأرض شيئًا، فقد يكون خلقها في أول لحظة من الأيام الستة وقد يكون في أثنائها وقد يكون في آخرها.

---

(١) انظر: منهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (٣/ ٣٤٥).

وبناء على ذلك فالاعتراض على القرآن بحجة أنه يذكر خلق الأرض قبل خلق الشمس غير صحيح؛ لكون القرآن لم يتعرض لوقت خلق الشمس من حيث الأصل.

• **الأمر الرابع**: أما الادعاء بأن النص القرآني متناقض في ترتيب خلق السماوات والأرض، فهو ادعاء باطل مبني على سوء فهم للنصوص القرآنية ومقاصدها، وقد طرحت هذه القضية في زمن مبكر قبل عصر العلم التجريبي الحديث.

واختلف العلماء فيها على **ثلاثة أقوال**:

الأول: أن الأرض خلقت قبل السماوات، وهو قول جمهور العلماء، واستدلوا بظاهر آيات صورة فصلت التي سبق ذكرها.

والثاني: أن السماء خلقت قبل الأرض، واستدلوا بظاهر آيات سورة النازعات التي سبق ذكرها.

والثالث: التوقف في القضية[1].

والأقرب أن القرآن لا يدل على قول محدد في هذه القضية؛ لأن ظاهر النصوص أن تسوية السماوات سبعًا كان بعد تسوية الأرض، وأما أصل خلقة كل واحدة منهما فليس فيه دلالة على ذلك.

وعلى القول بأن القرآن يدل على أن خلق الأرض كان قبل خلق السماء كما هو قول جمهور العلماء، فإن ذلك لا يعارض قوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ بَنَىٰهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا ﴿٢٨﴾ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا ﴿٢٩﴾ وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾﴾ [النازعات: ٢٧ ـ ٣٠].

وقد طرح المفسرون هذه القضية منذ زمن مبكر، وذكروا حولها أجوبة متعددة، **منها**:

١ ـ أن معنى دحو الأرض إخراج القوت فيها وإصلاحها للاستعمال، وقد سئل ابن عباس عن هذه القضية فأجاب بأن الأرض خلقت قبل السماء، ولكن دحوها كان بعد خلق السماء.

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (١/ ٢١٧).

٢ ـ أن معنى قوله: «بعد ذلك دحاها»؛ أي: مع ذلك دحاها، وهو أسلوب معروف في لغة العرب، ومنه قوله تعالى: ﴿عُتُلٍّ بَعْدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ ۝١٣﴾ [القلم: ١٣]؛ أي: مع ذلك زنيم.

والصحيح الجواب الأول، وقد رجحه عدد من العلماء، كابن جرير وابن عطية وابن كثير(١).

وبناء على ذلك فالاعتراض على القرآن بحجة كون نصه متناقضًا في ترتيب خلق السماوات والأرض لا وجه له من الصحة، وهو مبني على نظرة قاصرة في فهم النصوص واستنتاج خاطئ من دلالاتها.

المثال التاسع: الخطأ في عدد الشموس والأقمار:

ومن الاعتراضات على الإسلام في المجال الفلكي أن القرآن يصور للناس بأنه لا يوجد في الكون إلا شمس واحدة وقمر واحد، فهو دائما لا يذكرهما إلا باسم المفرد، وذكر النبي أن الشمس والقمر يكوران في نار جهنم، ولكن العلم الحديث اكتشف أن هناك أعددا كبيرة من الشموس والأقمار.

وهذا الاعتراض لا يختلف عن غيره من الاعتراضات في التلبس بالأغلاط والأخطاء العلمية والتفسيرية، ويتبين ذلك بالأمور التالية:

• **الأمر الأول:** أنه لا شك أن القرآن لم يتحدث عن الشمس والقمر إلا بلفظ المفرد، ولكن ذلك لا يعني أنه ينفي وجود شموس أخرى في الكون وأقمار، وليس مطلوبا من القرآن أن يذكر كل ما في الكون من كواكب ونجوم؛ لأنه ليس كتاب فلك وفيزياء، وإنما هو كتاب هداية وإرشاد للناس إلى ما يقربهم من ربهم، فهو يذكر الأمور التي فيها دلالة على الخالق وعظمته، فإذا ذكر بعض مشاهد الكون لما فيها من الدلالة الإيمانية، فإن ذلك لا يعني أنه ينفي وجود غيرها.

والقرآن في الأصل إنما يتحدث عن الكون المشاهد وينبه الناس على الآيات الدالة على عظمة الله وجلاله، ولا يتحدث عن كل الأكوان وكل المخلوقات.

---

(١) انظر: المحرر الوجيز، ابن عطية (١٥/ ٣١٠)، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير (١/ ٢١٨).

فسواء ثبت أن في الكون شموسًا وأقمارًا كثيرة أو لم يثبت، فإن ذلك لا علاقة له بالنص القرآني؛ لكونه لم يجعل من أهدافه توضيح كل ما في الكون من كواكب.

• **الأمر الثاني**: نحن نسلم أن بعض علماء المسلمين المعاصرين ذهب إلى أن القرآن يدل على أنه لا يوجد في الكون إلا شمس واحدة وقمر واحد(١).

ولكن هذا الرأي لا ينسب إلا إلى صاحبه، ولا تصح نسبته إلى الإسلام ولا إلى عموم المسلمين؛ لكون صاحبه معتمدًا على فهمه الخاص، ومنطلقًا من مبلغ علمه، وليس لديه نص صريح ولا ظاهر من القرآن يدل على ما ذهب إليه.

ثم إذا كان الأمر راجعًا إلى الاعتماد على ما قاله بعض علماء المسلمين اجتهادا منه، فإن هناك علماء آخرين ذكروا أن في الكون أقمارًا وشموسًا كثيرة(٢)، فلماذا لا يجعل هذا القول ممثلًا للإسلام؟!!

والصحيح في ذلك كله أن القرآن لم يتعرض لهذه القضية بنفي ولا إثبات، وكل من نسب شيئًا من ذلك إلى القرآن، فإنما ينسبه بناءً على فهمه واجتهاده.

المثال العاشر: التصور الخاطئ عن طبيعة القمر ومكانه:

ادَّعى بعض المعترضين أن القرآن يصور القمر على أنه داخل في السماوات السبع كلها، وأنه منور لجميع أرجائها، كما في قوله: ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾﴾ [نوح: ١٥ ـ ١٦]، ولكن العلم الحديث يثبت أن القمر جرم صغير جدًّا بالنسبة للشمس وغيرها من الكواكب الكبيرة، فكيف يكون مضيئًا للسماوات الواسعة؟! بل أثبت العلم أن الفضاء مظلم جدًّا، فكيف يصح القول بأن القمر نور في السماوات؟!

ولكن هذا الاعتراض مبني على تصور خاطئ لدلالات النصوص الشرعية، بل هو ناتج عن قصور في فهم أساليب القرآن واللغة العربية في البيان، وكشف ما فيه من خلل يتبين بالأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أن علماء الإسلام أثاروا هذه القضية قبل عصر العلم

---

(١) انظر: الصواعق الشديدة على أتباع الهيئة الجديدة، حمود التويجري (١٥٩).

(٢) انظر: محاسن التأويل، القاسمي (٥/ ٢٢٩) و(٦/ ٥٩).

التجريبي، وبينوا أن القرآن لا يدل على أن القمر في كل السماوات، وإنما هو في السماء الدنيا، وفسروا تلك الآية على أن المراد بها: أن الله جعل القمر نورًا في السماء الدنيا، وهذا أسلوب معروف في لغة العرب، حيث يعبر بالكل ويراد به البعض، وقد استعمله القرآن في مواطن كثيرة، كقوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ ﴿٢٢﴾﴾ [الرحمٰن: ٢٢]، ومن المعلوم أن اللؤلؤ والمرجان لا يخرج إلا من أحدهما.

وفي بيان دلالة تلك الآية يقول البغوي: «قوله: ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا﴾ قال الحسن: يعني في السماء الدنيا، كما يقال: أتيت بني تميم، وإنما أتى بعضهم، وفلان متوار في دور بني فلان، وإنما هو في دار واحدة»[(١)]، ويقول القرطبي: «﴿وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا﴾؛ أي: في سماء الدنيا؛ كما يقال: أتاني بنو تميم، وأتيت بني تميم، والمراد بعضهم؛ قاله الأخفش. قال ابن كيسان: إذا كان في إحداهن فهو فيهن»[(٢)].

وأما الرازي فإنه قال: «كيف قال: «وجعل القمر فيهن نورا» والقمر ليس فيها بأسرها، بل في السماء الدنيا؟

والجواب: هذا كما يقال: السلطان في العراق، ليس المراد أن ذاته حاصلة في جميع أحياز العراق، بل إن ذاته في حيز من جملة أحياز العراق، فكذا هاهنا»[(٣)].

• **الأمر الثاني**: أن كون القرآن يذكر أن القمر منور للسماء الدنيا فإن ذلك لا يعني أنه منور لكل السماء بكل أرجائها وما فيها من المجرات والكواكب البعيدة، فإنه يجوز في اللغة أن تقول المصباح يضيء المنزل، وتقصد أنه يضيء ناحية منها، ويصح أن تقول: الألعاب النارية تضيء السماء في المدينة، ويكون المقصود أنها أظهرت نورًا في سمائها، ويجوز أن تقول: القمر يضيء الأرض، وأنت لا تقصد إلا الجهة التي يخيم عليها الليل فقط.

---

(١) معالم التنزيل (٨/ ٢٣١).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (١٨/ ٣٠٤).

(٣) مفاتيح الغيب (٣٠/ ٦٥٤)، وانظر أيضا: زاد المسير، ابن الجوزي (٨/ ٣٧١)، وتفسير القرآن، السمعاني (٣/ ٥٧)، ومدارك التنزيل وحقائق التأويل، النسفي (٤/ ٢٣١).

وإذا كان الأمر كذلك، فإنه لا يلزم من حكم الله على القمر بأنه ينور السماء أن يكون المقصود بها كل أجزاء السماء.

• **الأمر الثالث**: أما الحكم على القمر بأنه في السماء، فإنه لا يلزم منه أن يكون داخلًا في هيكل السماء، وإنما المراد به أنه في جهة السماء، فإنه يصح في اللغة أن تقول: الطائرة في السماء، ولا تقصد أنها داخلة في بنية السماء، وإنما المقصود أنها في العلو، أو في جهة السماء.

وقد أشار عدد من علماء المسلمين إلى هذا المعنى، يقول الحسن البصري: «الشمس والقمر والنجوم في فلك بين السماء والأرض غير ملصقة؛ ولو كانت ملصقة ما جرت»(١)، وقد ذكر عدد من المفسرين أن الشمس والقمر يسبحان في فلك بين السماء والأرض(٢)، يقول الشيخ محمد العثيمين: «والقول بأن الشمس والقمر في فلك بين السماء والأرض لا ينافي ما ذكر الله من كونهما في السماء، فإن السماء يطلق تارة على كل ما علا، قال ابن قتيبة: «كل ما علاك فهو سماء» فيكون معنى كونهما في السماء أي في العلو أو على تقدير مضاف؛ أي: في جهة السماء.

وقد جاءت كلمة السماء في القرآن مرادا بها العلو كما في قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكًا﴾؛ يعني: المطر، والمطر ينزل من السحاب المسخر بين السماء والأرض»(٣).

المثال الحادي عشر: الخطأ في عدد الأرضين:

من الأمور التي ادعى فيها بعض المعترضين أنها مخالفة للعلم: عدد الأرضين، فالنصوص الشرعية تذكر أن هناك سبعة أرضين، بعضها فوق بعض، بل روي عن ابن عباس أنه قال: «سبع أرضين في كل أرض نبي كنبيكم، وآدم كآدم، ونوح كنوح، وإبراهيم كإبراهيم، وعيسى كعيسى»، والعلم الحديث تطور كثيرًا، وغاص في أعماق الأرض، ولم يجد من ذلك شيئا.

---

(١) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (١٥/ ٣٣).

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٦/ ٥٧٩)، ورسالة: أين القمر؟ حماد الأنصاري ـ ضمن كتاب علم النجوم للخطيب البغدادي ـ (٩٩).

(٣) مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد العثيمين (٥/ ٣٢١).

وفي بداية مناقشة هذا الاعتراض، لا بد من التأكيد على أن ذكر الأرضين السبع مذكور في نصوص شرعية عديدة، أما القرآن فلم يأت فيه ذكر لذلك إلا في موضع واحد، وهو قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ مِثۡلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنَهُنَّ لِتَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا ١٢﴾ [الطلاق: ١٢]، وأما السُّنَّة فقد جاء فيها ذكر الأرضين السبع مرات كثيرة، ومنها: حديث سعيد بن زيد رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**من ظلم من الأرض شيئًا طوقه من سبع أرضين**»[(١)].

بيان ما في هذا الاعتراض من خلل يستلزم استعراض أقوال العلماء في الموقف من تلك النصوص ومناقشة فهومهم لها، وقد اختلفوا في الموقف من تلك النصوص على موقفين أساسيين[(٢)]:

* **الموقف الأول**: من أنكر التعدد في الأرض، وذهب إلى أنه لا يوجد إلا أرض واحدة فقط، واستدلوا على ذلك بأن القرآن لم يذكر إلا أرضًا واحدة مع أنه كثيرًا ما يذكر السماوات السبع.

وأجابوا على قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ مِثۡلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنَهُنَّ﴾ [الطلاق: ١٢] **بجوابين**:

ـ **الأول**: أن «من» في هذه الآية زائدة، ويكون معنى الآية: الله الذي خلق سبع سمٰوات والأرض خلقها مثلما خلق السماوات، وعلى هذا الوجه تكون الآية متعلقة بأصل الخلقة لا بالعدد.

ـ **الثاني**: أن المراد التمثيل في المادة والعناصر وليس في العدد، ويكون معنى الآية: وخلق الأرض مثل السماء في المادة والعناصر؛ كقولك: اتخذت سبعة أصدقاء ولي من فلان صديق مثلهم؛ أي: في الصداقة وليس في العدد[(٣)].

ولكن هذا القول ضعيف جدًّا؛ لأنه مخالف للنصوص النبوية الصحيحة الصريحة في إثبات أن الأرضين سبع.

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٢٤٥٢).

(٢) انظر في تلك الأقوال: البداية والنهاية، ابن كثير (١/ ٣٨)، والمحرر الوجيز، ابن عطية (١٤/ ٥٠٧)، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٢١/ ٦٣)، وحاشية الصاوي على الجلالين (٤/ ٢٠٨)، ومحاسن التأويل، القاسمي (٧/ ١٢٩).

(٣) انظر: محاسن التأويل، القاسمي (٧/ ١٢٩).

* **الموقف الثاني**: من أقر أن الأرض سبع أرضين وليست أرضا واحدة، ولكن أصحاب هذا الموقف اختلفوا في تحديد المراد بالسبع الأرضين على **أقوال**:

ـ **القول الأول**: أن هناك سبع أرضين منفصلة عن بعضها، وأن في كل أرض عمارًا وسكانًا، وأن في كل أرض أنبياء ورسلًا.

واعتمدوا في تأكيد صحة هذا القول على الأثر المروي عن ابن عباس أنه قال: «سبع أرضين في كل أرض نبي كنبيكم، وآدم كآدم، ونوح كنوح، وإبراهيم كإبراهيم، وعيسى كعيسى»(١).

ولكن الأثر المروي عن ابن عباس ضعيف لا تصح نسبته إليه، وقد ضعفه الإمام أحمد والبيهقي وغيرهما(٢).

ـ **القول الثاني**: أن المراد بها سبعة أقاليم مختلفة في طبائعها.

ولكن هذا القول غير صحيح؛ لأنه مخالف لظواهر النصوص الصحيحة التي فيها التصريح بأنها سبع أرضين وليست سبعة أقاليم.

ـ **القول الثالث**: أن المراد بها سبع أرضين ملتصقة لا فراغ بينها، ولا يوجد حياة وعمار إلا في الأرض العليا فقط التي هي أرضنا.

واستدل أصحاب هذا القول بالنصوص التي فيها بأن الظالم يطوق بسبع أرضين وبأنه يخسف به فيها، والخسف والتطويق لا يتصور إلا إذا كانت تلك الأرضين متلاصقة.

والأقرب للصواب بعد تأمل النصوص أننا لا نعلم المقصود بالسبع الأرضين وكيفية تلاصقها؛ وذلك أن غاية ما جاء في النصوص الشرعية الإخبار بأن هناك سبع أرضين، ولكن لم يأت فيها ذكر لصفتها ولا لكيفيتها ولا لصورتها، فهي من الأخبار الغيبية التي يجب التسليم بها، وعدم الخوض فيها إلا ببيِّنة ودليل ظاهر، وليس فيها ما يخالف العقل أو يناقضه.

---

(١) أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره (٢٣/ ٧٧)، والحاكم في المستدرك، رقم (٣٨٢٢)، والبيهقي في الأسماء والصفات، رقم (٧٩٩).

(٢) انظر: المنتخب من علل الخلال (٥٨)، والأسماء والصفات، البيقهي(٢/ ٣٧٠)، وكشف الخفاء، العجلوني (١/ ١٢٣)، والأنوار الكاشفة، المعلمي (١٦٣).

وبناء على هذا القول، فإنه لا يصح الاعتراض على الإسلام بقضية الأرضين السبع لأننا لا نعلم عنها شيئًا، ولا نعرف مقصود الشارع بها.

ثم إن تقسيم طبقات الأرض يختلف باختلاف المقاييس المعتمدة في التقسيم، فبناء على اختلافها يمكن أن تقسم طبقات الأرض إلى خمس أو ست أو سبع أو أكثر من ذلك[1]، فبأي حجة يُجعل مقياس معين هو المقياس المعتمد دون غيره، ثم يُحكم بناء عليه بأن الإسلام مخالف للعلم؟!!

المثال الثاني عشر: الخطأ في حقيقة الرعد:

ومن الأمور التي ادعى فيها المعترضون أن الإسلام مناقض للعلم: حقيقة الرعد، فالرعد في الإسلام ـ كما يقولون ـ عبارة عن ملك يزجر السحاب أو هو صوت الملك، ولكن العلم الحديث كشف لنا عن أن الرعد عبارة عن ظاهرة طبيعية تحدث بسبب اختلاف الضغط في السحب، فيحدث بسببه انفجار في الهواء يدوي بصوت شديد نسمعه في الأرض.

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح أيضًا، وهو مبني على مقدمات خاطئة، وتصورات للنصوص غير صحيحة، وبيان ما فيه من خلل يتجلى في الأمور التالية:

• **الأمر الأول:** نحن نسلم أنه رويت أحاديث عن النبي ﷺ في حقيقة الرعد، ومن أشهرها: حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: «أقبلت يهود إلى النبي ﷺ فقالوا: يا أبا القاسم، أخبرنا عن الرعد ما هو؟ قال: «**ملك من الملائكة موكل بالسحاب، معه مخاريق من نار يسوق بها السحاب حيث شاء الله**». فقالوا: فما هذا الصوت الذي نسمع؟ قال: «**زجره بالسحاب إذا زجرهُ حتى ينتهي إلى حيث أمر**»، قالوا: صدقت»[2].

وهذا الحديث اختلف العلماء في حكمه، والصحيح أنه ضعيف لا يثبت رفعه عن النبي ﷺ؛ لأنه انفرد به بكير بن شهاب الكوفي عن سعيد بن جبير، وهو رجل ليس قويًا في الضبط[3]، فتفرده بهذه الرواية دون تلاميذ سعيد بن جبير

---

(١) انظر: صيرورة الكون، محمد باسل الطائي (٤٢).

(٢) أخرجه الترمذي، رقم (٣٠٤٢)، والنسائي، رقم (٩٠٧٢).

(٣) انظر: تهذيب الكمال، المزي (١/ ٣٧٨).

الثقات دليل على عدم ضبطه لما روى، وقد أشار إلى هذه العلة أبو نعيم فقال معقبا على ذلك الحديث: «غريب من حديث سعيد بن جبير، تفرد به بكير»[1]، وأشار البخاري إلى أن بكيرا أخطأ في رفع الحديث إلى النبي ﷺ، وإلى أن الصحيح وقفه على ابن عباس[2].

• **الأمر الثاني**: أن علماء الإسلام اختلفوا في حقيقة الرعد، فذهب أكثرهم إلى أن الرعد ملك يزجر السحب، وهذا القول مروي عن عدد من الصحابة كعلي بن أبي طالب وعبد الله بن عمرو وأبي هريرة، وذهب بعضهم إلى أن الرعد عبارة عن ريح تختنق في السحاب، فيحدث جراء ذلك الصوت الذي نسمعه[3].

وسواء قلنا بالقول الأول أو الثاني فهي لا تعدو أن تكون اجتهادات ظنية من بعض علماء المسلمين، ولا يصح اعتبار شيء منها على أنه يمثل الإسلام والنص المعصوم من الخطأ والزلل.

• **الأمر الثالث**: أنه على التسليم بأن النصوص الشرعية تدل على أن الرعد صوت ملك في السحاب، فإن ذلك لا ينافي أن يكون الرعد عبارة عن اصطكاك السحب وانضغاط الهواء بينها، وذلك لأنه لا تعارض بين السبب الغيبي والسبب الطبيعي، فقد يكون للشيء الواحد أسباب كثيرة، بعضها طبيعي معلوم لنا، وبعضها غيبي لا نعلم عنه شيئًا إلا بالخبر الصادق، وهذا الأمر له أمثلة عديدة سبق التنبيه عليها.

وقد أشار ابن تيمية إلى هذه الحقيقة قبل عصر العلم الحديث، فبعد أن ذكر الحديث الوارد في الرعد قال: «وقد روى عن بعض السلف أقوال لا تخالف ذلك، كقول من يقول: إنه اصطكاك أجرام السحاب بسبب انضغاط الهواء فيه، فإن هذا لا يناقض ذلك، فإن الرعد مصدر رعد يرعد رعدًا، وكذلك الراعد يسمى رعدًا، كما يسمى العادل عدلًا، والحركة توجب الصوت، والملائكة هي التي تحرك السحاب وتنقله من مكان إلى مكان، وكل حركة في

---

(١) حلية الأولياء (٤/ ٣٠٥).

(٢) انظر: التاريخ الكبير (٢/ ١١٤).

(٣) انظر: جامع البيان في تفسير آي القرآن، ابن جرير (١/ ٢٣٨)، ومعالم التنزيل، البغوي (١/ ٧٠)، وتفسير القرآن، السمعاني (٣/ ٨٣)، والمحرر الوجيز، ابن عطية (١/ ٨٩).

العالم العلوي والسفلي فهي عن الملائكة، وصوت الإنسان هو عبارة عن اصطكاك أجرامه الذي هو شفتاه ولسانه وأسنانه ولهاته وحلقه، وهو مع ذلك يكون مسبحا للرب وآمرًا بمعروف وناهيًا عن منكر، فالرعد إذا صوت ملك يزجر السحاب»[١].

والخلل المنهجي عند المعترضين على الأديان أنهم دائما ما يعتقدون التعارض بين السبب الطبيعي والسبب والغيبي، ثم يدعون بأن العلم التجريبي مناقض للدين!

وبهذا المثال ننتهي من الأمثلة المتعلقة بالقضايا الفلكية التي زعم المعترضون بأن الإسلام مناقض فيها للعلم، وظهر لنا من خلال دراستها أن جميع اعتراضاتهم مبنية إما على تصورات خاطئة عن معاني النصوص الشرعية ودلالاتها، وإما على ظنون علمية ادعوا أنها حقائق ثابتة لا تقبل النقض ولا المراجعة.

وبقيت قضايا أخرى متعلقة بمجالات مختلفة: كالبحث في المادة التي يُخلق منها الجنين أهو من ماء الرجل أم ماء المرأة؟[٢]، والبحث في المراحل التي يمر بها الجنين في بطن أمه[٣]، والبحث في موضع العقل من الإنسان أهو القلب أم الدماغ؟[٤]، والبحث في آثار الختان على الرجل والمرأة، والبحث في إمكانية العلم بما في الأرحام وهل لا يعلمه أحد إلا الله؟[٥]، والبحث في كون كل المخلوقات مخلوقة من زوجين[٦]، وغيرها من المسائل، وهي تحتاج إلى توضيحات مطولة لكشف ما فيها من الخلل، وقد قام عدد من الباحثين الإسلاميين بهذه المهمة.

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٤/ ٢٦٣).

(٢) انظر: بحث: سبق وعلو ماء المرأة والعلم الحديث، منتدى التوحيد، وبحث: ماء المرأة شبهة أم إعجاز، منتدى التوحيد.

(٣) انظر: موسوعة بيان الإسلام، مجموعة من الباحثين (٥/ ٨٥).

(٤) انظر: تنزيه القرآن عن مطاعن المبطلين، منقذ السقار (٢٠٢).

(٥) انظر: الإيمان بالقضاء والقدر، محمد بن إبراهيم الحمد (١٢٩).

(٦) انظر: هل حقًا كل المخلوقات تتكون من ذكر وأنثى؟ منتدى التوحيد.

الاعتراض الرابع

الادعاء بأن الأديان متحيزة ضد المرأة «ذكورية الأديان»

من أكثر الاعتراضات التي لا يملّ المنتقدون للأديان من تكرارها: الادعاء بأن الأديان جميعها تظلم المرأة وتحتقرها وتقلل من شأنها وتهضم حقوقها، وأنها في المقابل تقدس الرجل وتعلي من شأنه وتنزع إلى تقديسه، وتتعامل معه على أنه الأكمل والأفضل من المرأة في كل شيء، وتتحيز له ضد المرأة.

وقد ظهرت هذه الدعوى في الفكر الغربي كردة فعل على ظلم المرأة في نهاية القرن التاسع عشر وانتشرت فيه في بداية القرن العشرين[١].

وتشكلت جرّاء ذلك حركة فكرية أضحت تسمى «النزعة النسوية»، وهي الحركة الفلسفية التي تقوم على أن المرأة تعيش إجحافا وظلما وقهرا من الرجال، وتسعى إلى تحقيق المساواة الشاملة بين الجنسين ـ الرجل والمرأة ـ في كل مجالات الحياة[٢].

ثم وسع المعترضون على الأديان هذه الدعوى وصيروها واحدة من أهم الاعتراضات التي يشهرونها ضد الأديان، فأخذوا يتهمون الأديان بالذكورية، وطفقوا يدعون بأنها تتحيز للرجل في أحكامها وتشريعاتها ضد المرأة، وأنها تتمركز حول معاني الذكورية على حساب المعاني الأنثوية وحقوق المرأة، وانتهوا بذلك إلى أن الأديان ما هي إلا مشاريع ذكورية تهدف إلى الهيمنة على المرأة

---

(١) انظر: النسوية وما بعد النسوية، سارة جامبل (٢١ ـ ٢٨)، وحركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، مثنى الكردستاني (٥٨ ـ ٧٧)، ودليل اكسفورد للفلسفة (٢/ ٩٢٥)، ومفاتيح اصطلاحية جديدة، مجموعة من الباحثين (٦٨٣).

(٢) انظر: حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، مثنى الكردستاني (٤٦ ـ ٥٣)، ودليل اكسفورد للفلسفة (٢/ ٩٢٥ ـ ٩٢٧)، ومفاتيح اصطلاحية جديدة، مجموعة من الباحثين (٦٨٣).

واستغلالها، وإخضاعها للرجل(١).

وهذه التهمة المعممة على كل الأديان مجرد دعوى لا دليل عليها، واعتراض خالٍ من أي مستند يعضده، وهي قائمة على مقدمات خاطئة ومسلمات باطلة، وتعميمات متعسفة لا تقوم على حجة بينة ولا برهان صادق، ونحن في هذا المقام لا ندعي بأن كل الأديان والأنظمة الاجتماعية كانت معتدلة في تعاملها مع المرأة، وإنما ننكر تعميم تلك الدعوى على كل الأديان حتى الصحيحة منها، وبيان ما فيها من غلط يتبين **بالأمور التالية**:

١ ـ الاستناد إلى مسلمة الصراع الكوني:

وذلك أن الادعاء بأن المرأة تعيش إجحافًا وقهرًا من الرجل قائم على أن العلاقة بين الرجل والمرأة في الوجود تسير وفق حالة من الصراع والصدام الدائم، وهذه الرؤية مندرجة ضمن فكرة الصراع التي هيمنت على الفكر الغربي، فالاعتقاد بأن الحياة الإنسانية عبارة عن صراعات محتدمة متجذر في بنية العقل الغربي، ومتعمق في أرجائه، ومتربع في كل ساحاته، ومستحكم في جميع مفاصله.

وقد نشأت هذه الفكرة مع بدايات تشكل الفكر الغربي الحديث في القرن السابع عشر، ومن أقوى من أسس لها ودعا إليها الفيلسوف الإنجليزي المادي هوبر، فإنه يرى أن الإنسان يعيش حالة من الصراع الدائم في الحياة، واعتقد أن أصل الحياة عبارة عن جولات من العنف والتحارب والتصادم، وأن الكل يتصارع ضد الكل، وانتهى إلى أن الإنسان ذئب الإنسان(٢).

ومن ذلك الحين أخذت فكرة الصراع تُلقي بظلالها على الفكر الغربي وتخيم على أرجائه، وتبنى عدد من الفلاسفة البارزين آراءً وأفكارا تصب في حقل هذه الفكرة وتزيد من تدعيمها، واشتركوا في أن الحياة كلها قائمة على

---

(١) انظر: النسوية وما بعد النسوية، سارة جامبل (٢٣٣ ـ ٢٤٣)، وحركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، مثنى الكردستاني (٥٠ ـ ٥٥)، ومقال: ذكورية الأديان، إبراهيم الجندي، منتدى الحوار المتمدن:

www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid = 16622.

(٢) انظر: الصراع في الفكر الغربي، عطية الونسي (٩٧).

التصادم والصراع[1].

ومع انتشار النظام الرأسمالي في العالم الغربي تجذرت فكرة الصراع بقوة، وأضحت الأنانية والمنافسة والمساومة والملكية الخاصة ومحاولة الاستحواذ سمات عميقة التأثير في الطبيعة الإنسانية الغربية[2].

وبعد ظهور نظرية التطور الدارونية ازداد توغل فكرة الصراع في الحياة الغربية واستحكامها عليها، فإن من الأسس التي تقوم عليها تلك النظرية مبدأ البقاء للأقوى، وهذا المبدأ يرتكز على أن الحياة الطبيعية تعيش حالة صراع دائم لأجل البقاء، وأن الذي يحصل على البقاء هو الأقوى والأشد مناسبة للعيش في الحياة[3].

ثم ازداد توغل فكرة الصراع مع ظهور المادية الجدلية، وذلك أن جوهر هذه النزعة يقوم على أن الوجود كله يعيش حالة من الصراع بين الأضداد والمتناقضات، وأن كل الأحداث فيه إنما هي نتيجة تلك الصراعات.

وبهذه العوامل انتشرت فكرة الصراع في الأجواء الغربية، وأضحت الأساس الذي تبنى عليه التفسيرات الاجتماعية والأخلاقية والدينية وغيرها[4].

وكان لهيمنة فكرة الصراع على العقل الغربي آثار اجتماعية وسياسية واقتصادية عميقة الأغوار، ومن آثارها الاجتماعية الكبيرة: تشكل النزعة النسوية، وفي بيان ذلك يذكر المفكر الإسلامي المعاصر عبد الوهاب المسيري أن حركة التمركز حول الأنثى «تصدر عن مفهوم صراعيّ للعالم، حيث تتمركز الأنثى على ذاتها، ويصبح تاريخ الحضارة البشرية هو تاريخ الصراع بين الرجل والمرأة وهيمنة الذكر على الأنثى ومحاولتها التحرر من هذه الهيمنة!!... فالخطاب المتمركز حول الأنثى هو خطاب تفكيكي يعلن حتمية الصراع بين الذكر والأنثى، وضرورة وضع نهاية للتاريخ الذكوري الأبوي، وبداية التجريب بلا ذاكرة تاريخية، وهو خطاب يهدف إلى توليد القلق والضيق والملل وعدم الطمأنينة في

---

(١) انظر: المرجع السابق (٩٩).

(٢) انظر: المرجع السابق (١٠٠).

(٣) انظر: المرجع السابق (١١٣).

(٤) انظر: الصراع في الفكر الغربي، عطية الونسي (١١٦).

نفس المرأة عن طريق إعادة تعريفها، بحيث لا يمكن أن تتحقق هويتها إلا خارج إطار الأسرة»[1].

فأصبحت المجتمعات الإنسانية جراء هذا التصور مكونة من معسكرين متحاربين على الدوام، معسكر الرجال ومعسكر النساء، كل منهما يظن في الآخر ظن السوء، ويرى أن حياته معارضة لحياة المعسكر الآخر وحقوقه تتناقض مع حقوقه.

وهذا التصور ـ أعني أن الوجود قائم على الصراع ـ تصور نفسي تشاؤمي ناقص، وهو ناتج عن تصورات خاطئة وتوهمات باطلة عن طبيعة الوجود، ونحن لا ننكر أن الصراع له وجود في الحياة، ولكننا ننكر تعميمه على كل مظاهر الحياة، والحكم به على العلاقة بين الرجل والمرأة بالخصوص، فليس صحيحا أن مظاهر الحياة كلها تعيش حالة من الصراع الدائم، إن مظاهر الوجود متنوعة كثيرًا، منها ما يعيش مع غيره بعلاقة التكامل والتعاضد، ومنها ما يعيش مع غيره بعلاقة التدافع والتصارع.

وإذا انتقلنا إلى العلاقة بين الرجل والمرأة، فإن العلاقة بينهما ليست من قبيل علاقة الاحتراب والصراع، وإنما هي علاقة تكامل وتعاضد في تكوين الحياة الرشيدة، وذلك أن طبيعة الحياة الإنسانية تستوجب أن يكون الرجل مكملًا للمرأة، والمرأة مكملة للرجل، فلا حياة صالحة للرجل دون تكامله مع المرأة وفي حياته نقص لا يكتمل إلا بالتعاون معها، ولا حياة صالحة للمرأة دون تكاملها مع الرجل، وفي حياتها نقص لا يكتمل إلا به.

فالحياة الإنسانية مختلفة في طبيعتها ونسيجها عن الحياة الحيوانية الأخرى، وذلك أن حياة الإنسان عبارة عن منظومة متكاملة من القيم والأخلاق والمبادئ والعلاقات والروابط، ومقننة بجملة من الأهداف والغايات، ومتداخلة مع شبكة من الأحاسيس والعواطف، وتحقيق هذه المكونات كلها في حياة الإنسان تتطلب جهدًا وتربية طويلة، ولهذا كانت طفولة الإنسان من أطول الطفولات الحيوانية، والوصول إلى جميع تلك المكونات ليس في مقدور الرجل وحده ولا في مقدور

---

(١) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (١/ ٣٢٧ ـ ٣٢٨)، وانظر: حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، مثنى الكردستاني (١٣٧ ـ ١٤٠).

المرأة وحدها، وإنما لا بد من تكامل جهود الجنسين معًا في تحقيقها.

ولأجل هذا كانت الحياة الإنسانية على مر التاريخ البشري تعيش حالة من الترابط والتكامل الوثيق بين الرجل والمرأة في تكميل العيش في الأرض، فلا يكاد يوجد رجل مجرد من أي علاقة ما بالأنثى، فكل رجل لا بد أن يكون ابنًا لامرأة أو أخًا لها أو عمًّا لها أو خالًا أو زوجًا، وكل امرأة لا بد أن تكون ابنة لرجل أو أختًا له أو عمة أو خالة أو زوجة له.

وكذلك الرجل في أثناء حياته يفتقر في تحقيق الاستقرار والاطمئنان إلى أنواع من المشاعر والأحاسيس والعواطف التي لا يجدها إلا مع المرأة، وكذلك المرأة في أثناء حياتها تفتقر إلى أنواع من المشاعر والأحاسيس العواطف التي لا تجدها إلا مع الرجل، وقد أشار القرآن إلى هذا المعنى في قول الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩]؛ أي: «ليطمئن ويأنس بها، ويأوي إليها عند وحشته»[١].

بل إن الله جعل علاقة التكامل بين الرجل والمرأة من آياته الدالة على وجوده وكماله، كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الروم: ٢١]، وفي التعليق على هذا المعنى يقول سيد قطب: «الأصل في التقاء الزوجين هو السكن والاطمئنان والأنس والاستقرار؛ ليظلل السكون والأمن جو المحضن الذي تنمو فيه الفراخ الزغب، وينتج فيه المحصول البشري الثمين، ويؤهل فيه الجيل الناشئ لحمل تراث التمدن البشري والإضافة إليه. ولم يجعل هذا الالتقاء لمجرد اللذة العابرة والنزوة العارضة. كما أنه لم يجعله شقاقًا ونزاعًا، وتعارضًا بين الاختصاصات والوظائف، أو تكرارًا للاختصاصات والوظائف؛ كما تخبط الجاهليات في القديم والحديث سواء!»[٢].

وأخبر الله أن المرأة والرجل خُلقا من شيء واحد في أربعة مواضع من القرآن، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الزُّمَر: ٦]، وهذا يدل على أنه لا تصادم ولا تحارب بين الجنسين، وإنما هو

---

(١) انظر: معالم التنزيل، البغوي (٣/ ٣١١).

(٢) في ظلال القرآن (٣/ ٣٣٧).

الائتلاف والتكامل، يقول السعدي: «وفي الإخبار بأنه خلقهم من نفس واحدة، وأنه بثهم في أقطار الأرض، مع رجوعهم إلى أصل واحد؛ ليعطف بعضهم على بعض، ويرقق بعضهم على بعض»[1].

ويكشف سيد قطب عن المعاني الإنسانية العميقة في هذه الإشارة القرآنية فيقول: «والحقيقة الأخرى التي تتضمنها الإشارة إلى أنه من النفس الواحدة ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾. كانت كفيلة ـ لو أدركتها البشرية ـ أن توفر عليها تلك الأخطاء الأليمة، التي ترددت فيها، وهي تتصور في المرأة شتى التصورات السخيفة، وتراها منبع الرجس والنجاسة، وأصل الشر والبلاء.

وهي من النفس الأولى فطرة وطبعًا، خلقها الله لتكون لها زوجًا، وليبث منهما رجالًا كثيرًا ونساء، فلا فارق في الأصل والفطرة، إنما الفارق في الاستعداد والوظيفة.

ولقد خبطت البشرية في هذا التيه طويلًا. جردت المرأة من كل خصائص الإنسانية وحقوقها، فترة من الزمان. تحت تأثير تصور سخيف لا أصل له. فلما أن أرادت معالجة هذا الخطأ الشنيع اشتطت في الضفة الأخرى، وأطلقت للمرأة العنان، ونسيت أنها إنسان خلقت لإنسان، ونفس خلقت لنفس، وشطر مكمل لشطر، وأنهما ليسا فردين متماثلين، إنما هما زوجان متكاملان، والمنهج الرباني القويم يرد البشرية إلى هذه الحقيقة البسيطة بعد ذلك الضلال البعيد»[2].

فالعلاقة بين المرأة والرجل في المنظور الإسلامي ليست علاقة تصارع واحتراب، ولا علاقة جنس ولذة ومتعة فقط، وإنما هي علاقة تكامل في تحقيق الاستقرار الروحي، وتعاضد في تكوين الحياة الرشيدة، وتعاون في إجراء الحياة الإنسانية على الأرض.

٢ ـ الاعتماد على المعيار الخاطئ «معيار المساواة»:

حين انطلق دعاة محاربة الذكورية من مسلَّمة أن المرأة تعيش إجحافًا واضطهادًا من قبل الرجل، اعتقدوا أن المعيار العادل الذي يرفع عنها الظلم

---

(١) تيسير الكريم المنان في تفسير كلام المنان (١/ ١٦٣).

(٢) في ظلال القرآن (٢/ ٣٩).

والقهر يرجع إلى تحقيق المساواة الشاملة بينها وبين الرجل، فقامت دعواهم على وجوب التساوي بين الرجل والمرأة في كل الحقوق والواجبات والتصرفات الحياتية كلها.

فالدعوة إلى مساواة المرأة بالرجل هي الأساس الذي تقوم عليه رؤيتهم، وهي القاعدة التي تستند إليها أقوالهم وهي المعيار الذي يحاكمون إليه تصرفاتهم وتصرفات غيرهم.

والاعتماد في ضبط العلاقة بين الرجل والمرأة على هذا المبدأ خطأ محض، وتصور باطل، وانحراف عن الجادة، وتنكب في متاهات الظلام، وذلك أن تحقيق المساواة لا يكون كمالًا وميزانًا عادلًا إلا إذا كان بين الأمور المتماثلة في الحقائق والطبائع والخواص، وأما فيما عدا ذلك، فالمساواة ليست كمالًا ولا عدلًا، وإنما هي نقص وظلم ووبال وانحراف عن الحقيقة.

والرجل والمرأة ليسا متماثلين في الخلقة ولا في الطبائع والخواص، فللرجل طبائع وخواص مختلفة عن المرأة، وللمرأة طبائع وخواص مختلفة عن الرجل، وقد اجتهد عدد من الدارسين ـ اعتمادا منهم على دراسات علمية متعددة ـ في جمع الفروق المؤثرة بين الرجل والمرأة فذكروا منها: الاختلاف في التكوين الجسدي والتكوين العضوي والعقلي والنفسي والعاطفي[1].

فهذه الفروق وغيرها تؤكد على أن تحقق المساواة المطلقة العادلة بين الرجل والمرأة أمر متعذر، وتدل على أن الدعوة إلى ذلك إنما هي دعوة إلى مخالفة الطبائع البيولوجية والنفسية المستقرة للجنسين.

وهذا لا يعني أن المساواة بين الرجل والمرأة لا تكون عدلًا في كل الصور، وإنما معناه أن المساواة المطلقة الشاملة لا تكون محققة للعدل.

وقد أشار عدد من الباحثين إلى تعذر المساواة الشاملة بين الرجل والمرأة، ونبهوا على خطورة ذلك على الحياة الإنسانية، تقول رينيه ماري لوناحيه ـ رئيسة

---

(١) انظر: الرجال من المريخ والنساء من الزهرة، جون غراي، وجنس العقل: الفارق الحقيقي بين الرجال والنساء، أن موير وديفيد جيسيل، والمخ ذكر أم أنثى، عمرو شريف ونبيل كامل، والمرأة المسلمة، محمد فريد وجدي (١٦ ـ ١٨)، ووظيفة المرأة المسلمة في المجتمع الإنساني، علي القاضي (١١ ـ ٤٥).

الجمعية النسائية الفرنسية ـ: «إن المطالبة بالمساواة بين الرجل والمرأة تصل بهما إلى مرحلة الضياع، حيث لا يحصل أحد الطرفين على حقوقه»[1]، وتقول هيلين إندلين ـ خبيرة في شؤون الأسرة الأمريكية ـ مؤكدة الكلام السابق: «إن فكرة المساواة بين الرجل والمرأة غير عملية أو منطقية، وقد ألحقت أضرارًا جسيمة بالمرأة والأسرة والمجتمع»[2].

ومن كمال الشريعة الإسلامية وعمق تعاملها مع الحياة الإنسانية أنها لم تبنِ العلاقة بين الرجل والمرأة على المساواة، وإنما جعلت العلاقة بينهما قائمة على معنى العدل، الذي هو إعطاء كل ذي حق حقه وما يستحقه ويتناسب مع طبعه وخواصه، وهذا الإعطاء قد يكون بالمساواة وقد يكون بالتفاضل بين الجنسين، فالمعنى الذي تعتبره شريعة الإسلام وتعتمده في بناء أحكامها هو الوصول إلى الحق المناسب لطبيعة كل من الرجل والمرأة، ولأجل هذا اختلفت أحكامها وتشريعاتها المتعلقة بالرجل والمرأة، فأوجبت على الرجل أشياء لم توجبها على المرأة، ومنعته من أشياء لا تمنع المرأة منها، وكذلك أوجبت على المرأة أشياء لا توجبها على الرجل، وتمنع المرأة من أمور لا تمنع الرجل منها.

ولأجل ذلك كانت الأحوال التي تتفرع عليها العلاقة بين الرجل والمرأة في الإسلام أوسع وأرحب وأعمق من الأحوال التي تكون عليها العلاقة بينهما في الأنظمة الأخرى، فالعلاقة بينهما في الإسلام تتفرع إلى ثلاثة أحوال أساسية: تارة تقدم المرأة على الرجل وتفضل عليه، وتارة يقدم الرجل على المرأة ويفضل عليها، وتارة لا يفضل أحدهما على الآخر.

والاختلاف بين هذه الأحوال ليس راجعًا إلى وصف الأنوثة ولا الذكورة فقط، فإن الشريعة الإسلامية لم ترتب على هذه الأوصاف في حد ذاتها شيئًا من الأحكام، وإنما هو راجع إلى الخواص النفسية والعاطفية التي ترتبط بتلك الأوصاف[3]، فالأحوال التي قدمت فيها المرأة على الرجل لم تقدم فيها لأنها امرأة فقط، وإنما لأنه قامت بها أوصاف تجعلها أهلًا للتقديم، فجعل الشريعة

---

(١) وظيفة المرأة المسلمة في المجتمع الإنساني، علي القاضي (١٦٣).

(٢) قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية، فؤاد العبد الكريم (١/ ٣٤٧ ـ ٣٤٨).

(٣) انظر: المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الإسلامي، محمد سعيد البوطي (٢٢ ـ ٢٥).

الإسلامية حضانة الأبناء إلى المرأة إنما كان لأنها متصفة بأوصاف تؤهلها للقيام بهذه المهمة، وكذلك تقديم شهادتها في الأحوال المتعلقة بأحوال النساء؛ لأنها أخبر بها من الرجل وأكثر التصاقا بها، وكذلك تقديم الشريعة للرجل ليس راجعًا إلى وصف الذكورية فقط، وإنما لأنه قامت به أوصاف تجعله أهلًا للتقديم وأنفع في القيام بالمهمة من المرأة.

وأما إذا لم يكن هناك اختصاص للرجل والمرأة بالأمر، وليس لطبيعتهما أثر فيه فإن الشريعة تحكم بالتساوي بينهما، كما حكمت بالتساوي بين الرجل والمرأة في أصل الخلقة، وفي الأوصاف الإنسانية وفي المطالبة بالإيمان، وفي العقوبات والحدود، وفي الجزاء والحساب وغيرها[1].

ومع ذلك فقد اختلف العلماء في الفكر الإسلامي في جنس الرجال والنساء أيهما أفضل؟ فمنهم من ذهب إلى أنه لا تفاضل بين الجنسين، وأنهما متساويان في الميزان الإلٰهي، وأن التفاضل بينهما اعتباري نسبي، فجنس الرجال أفضل من جهة القيام بالمهام المنوطة به في الحياة، وجنس النساء أفضل من جهة القيام بالمهام المنوطة به في الحياة، وعمل كلٍّ منهما لا يقل أهمية عن الآخر، ومنهم من ذهب إلى أن جنس الرجال أفضل في الشريعة من جنس النساء، وأن الذكورة أفضل من الأنوثة وأكمل منها وأشرف[2].

وعلى القول بأن جنس الرجال أفضل من جنس النساء، فإنه ليس في هذا أي معارضة للعدل الإلٰهي، **وذلك لأمرين**:

الأول: أن المفاضلة إنما هي باعتبار الجنس لا باعتبار الأفراد، بمعنى أنها مقتصرة فقط على تفضيل جنس الذكورة على الأنوثة، ولا تعني تفضيل كل ذكر على كل أنثى، بل قد تكون بعض النساء أفضل من بعض الرجال.

والثاني: أن الحساب والجزاء والعطاء والتفاضل عند الله لا يتأثر بوصف الذكورة ولا الأنوثة، وإنما هو مرتبط فقط بوصف التقوى، كما قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ

---

(١) انظر: التمايز العادل بين الرجل والمرأة، محمود الدوسري (٥٢ ـ ١٢٤).

(٢) انظر: رسالة في المفاضلة بين الصحابة، ابن حزم (٢١٦ ـ ٢٢٦)، وأضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الشنقيطي (١/ ١٠٣).

﴿اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ [الحُجرات: ١٣]، فمن كان في التقوى والإيمان أقوى؛ فهو في المنزلة أعلى، سواء كان ذكرا أو أنثى.

٣ ـ الاعتماد على النظرة المادية الإنتاجية:

خضعت الرؤية التي قدمها دعاة محاربة الذكورية للنظرة المادية الطاغية على الفكر الغربي، تلكم النظرة التي تجعل المقياس الذي توزن به المصالح والمفاسد في المجتمعات راجعًا إلى أمور مادية بحتة، ويتحول الإنسان فيها إلى آلة إنتاجية استهلاكية، وتصير قيمته في الحياة مقاسة بحسب الإنتاج المادي الذي يستطيع فعله واستهلاكه، وأمست المجتمعات الإنسانية جرّاء ذلك يُحكم عليها بالتقدم والتخلف بحسب كمية المخرجات المادية التي تنتجها الآلات الإنسانية.

ونتيجة للخضوع لهذه الروح المادية أضحى المحاربون للذكورية ـ كما يدعون ـ لا يرون في الأعمال التي تقوم بها المرأة في بيتها من تربية الأبناء واحتضانهم وتبادل المعاني الروحية معهم، وغرس المبادئ الأخلاقية والقيمية فيهم والعلاقة الحميمة مع زوجها، وخدمتها لأسرتها في البيت والتعاون مع زوجها في تكوين الأسرة الإنسانية الصالحة = أصبحوا لا يعدون هذه الأمور وغيرها داخلة في وظائف المرأة الجوهرية التي لا بد من تحقيقها والحرص عليها، بل يعدون ذلك كله عيبا ونقصًا وخللًا دخل عليها نتيجة التطور التاريخي، وفي المقابل أضحوا يرون في رعاية الرجل لبيته وعنايته بأسرته وإنفاقه على أبنائه وزوجته ما هو إلا نوع من التسلط الذكوري الظالم.

وهذه النتيجة لها آثار مدمرة على الحياة الإنسانية، وأضرار خطيرة على المجتمعات البشرية، فهي تؤدي إلى تفكك نظام الأسرة ـ المحضن الأول الذي تتشكل فيه المجتمعات السوية ـ، وتصبح في حالة من الترهل والضعف، وفقدان التوازن وضياع المهام ووضع الأمور في غير موضعها، وتؤدي إلى انتهاك مفهوم الأمومة والأبوة، وتصبح الأعمال التي يقوم بها الأبوان مجرد أعمال وظيفية قائمة على المشاحنة والتصارع، وليس على التكامل والتعاون[١].

---

(١) انظر: المرأة المسلمة، محمد فريد وجدي (٢٣ ـ ٢٨)، والأسرة في الغرب: أسباب تغيير مفاهيمها ووظيفتها، خديجة كرار (٢٥٦ ـ ٣٩٨).

وقد دعت رائدة الحركة النسوية في الغرب في النصف الأول من القرن العشرين «سيمون دي بوفوار» المرأة إلى أن تتخلى عن فكرة الأمومة والزواج فقالت: «إن على المرأة أن تتخلى عن الأساطير والخرافات والعقائد التي تتخذ شكل المقدس. . . إن المرأة إذا أرادت أن يكون لها وجود حقيقي كامرأة عليها أن تتخلى عن الأنوثة؛ لأنها مصدر ضعف المرأة، والزواج؛ لأنه يمثل أكبر قيد للمرأة، وأيضا التخلي عن الأمومة»(١).

ويكشف الدكتور عبد الوهاب المسيري الآثار التي ترتبت على طغيان المادية في نظرة حركة التمركز حول الأنثى، فيقول بعد أن ذكر تعريف التمركز حول المرأة: «وهذا التعريف يستبعد بطبيعة الحال الأمومة وتنشئة الأطفال وغيرها من الأعمال المنزلية. . فمثل هذه الأعمال لا يمكن حسابها بدقة، ولا يمكن أن تنال عليها الأنثى أجرًا نقديًّا، ولا يمكن لأحد مراقبتها أثناء أدائها، فهي تؤديها في رقعة الحياة الخاصة، رغم أنها تستوعب جُل أو كلّ حياتها واهتمامها إن أرادت أن تؤديها بأمانة.

وكان من تطرّف المادية محاولة تقويم هذا العمل والمطالبة له بأجر مادي بدلًا من سحب قيم العطاء والأمومة والرعاية على العام وجعله أكثر إنسانية، وهكذا تغلغلت المرجعية المادية (بتركيزها على الكمي والبراني).

وتراجعت المرجعية الإنسانية (بتركيزها على الكيفي والجواني)، وتراجع البُعد الإنساني الاجتماعيّ. . أي: أنه تم تفكيك الإنسان تمامًا، وتحويله من الإنسان المنفصل عن الطبيعة إلى الإنسان الطبيعي المادي، الذي يتّحد بها ويذوب فيها ويستمد معياريته منها، فيفقد الدالّ ـ الإنسان ـ مدلوله الحقيقي، ويحل الكم محل الكيف والثمن محل القيمة»(٢).

والحقيقة أن مصالح المجتمعات الإنسانية ومفاسدها لا تقاس بالمقياس المادي فقط، وإنما لا بد من أن تتضافر في قياسها أنواع من الأقيسة، بعضها

---

(١) الحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية ـ المجتمع المصري أنموذجًا ـ، تحرير الهيثم زعفان (٣٤).

(٢) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (١/ ٣٢٥)، وانظر: حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، مثنى الكردستاني (١٥٢ ـ ١٥٩).

مادي وبعضها معنوي أخلاقي قيمي، والكمال المجتمعي إنما يتحقق بالاتزان والتناسق بين تلك المقاييس، والنقص والخلل يقع فيها إذا طغى مقياس على مقياس، فكما أن الأمور المادية مهمة وضرورية في تسيير الحياة الإنسانية فكذلك الأمور المعنوية والأخلاقية والقيمية لا تقل أهمية، بل هي أهم.

فالأعمال التي تؤدي إلى تحقيق الاستقرار الروحي والاكتمال النفسي وتهذيب الجوانب الأخلاقية في الأسرة لا تقل أهمية وضرورة عن غيرها من الأعمال التي تؤدي إلى الاستقرار المادي، وتقدم المجتمعات الإنسانية وتأخرها إنما يقاس بما تقدمه من منتجات في كِلا الجانبين، وليس بما تقدمه في الجانب المادي فقط.

وبناءً عليه فمن يقوم بالوظائف التي تعزز الأخلاق والإيمان بالقيم العليا في المجتمعات الإنسانية هو في الحقيقة يقوم بأمر عظيم وعمل جليل للمجتمعات الإنسانية، واحتقار تلك الوظائف أو التقليل من شأنها يؤدي حتما إلى الهلاك الأسري والتفتت المجتمعي، الذي يؤول بالضرورة إلى انهيار الإنسانية ذاتها.

٤ ـ الخلط بين النماذج المختلفة:

تشكلت الدعوة إلى محاربة الذكورية في العالم الغربي مع تحرك المجتمعات الغربية ضد الكنيسة، وثورتها ضد مظالمها المنتشرة وتراكمات العصور الوسطى، وتزامنت مع تشكل ظاهرة نقد الدين، والثورة على القوانين الكنسية؛ وذلك أن المرأة في العالم الغربي ومنذ عصر اليونان كانت تعيش إجحافًا كبيرًا وظلمًا شديدًا في التشريعات والأنظمة والأحكام.

ففي العصور الوسطى كانت المرأة تحتقر ويقلل من شأنها، ولا تعطى حقوقها وتهضم إنسانيتها، حتى جعلها بعض القديسين مدخل الشيطان إلى نفس الإنسان، وأنها مشوهة لصورة الرجل، وادعى بعضهم أن المرأة شر لا بد منه بالنسبة للرجل، بل كان لوثر يعد المرأة أقل منزلة من الرجل في الإنسانية، وأنها لم تخلق إلا للحمل والطهارة والصلاة[١].

---

(١) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٢٤/ ١٣١ ـ ١٣٥)، والمرأة بين الفقه والقانون، مصطفى السباعي (٢٠ ـ ٢٣)، والمرأة في القرآن، عباس محمود العقاد (٥٤)، والمرأة المسلمة، وهبي سليمان غاوجي (٣٢)، وتعدد نساء الأنبياء، ومكانة المرأة في اليهودية والمسيحية والإسلام، =

ولم تنل المرأة حقوقها وإنسانيتها بعد ذلك القهر والظلم إلا بعد ثورات وحروب وصدامات عنيفة مع واضعي تلك القوانين الجائرة من الرجال.

ولكن دعاة الثورة على الذكورية لم يقتصروا على إصلاح الفساد في الواقع الغربي، وإنما عمموا حكمهم على كل الثقافات والأنظمة الدينية والاجتماعية الأخرى، وادعوا أن المرأة في كل الأديان والمجتمعات تعيش ظلما وقهرًا كما تعيش المرأة في واقعهم، وجعلوا التصورات التي انتهوا إليها في أجواء الصراع والعنف المقياسَ الوحيد لضبط العلاقة الصحيحة بين المرأة والرجل في كل الشعوب والأديان، وحكموا على كل ما يخالفها من أنظمة وتشريعات بالبطلان والفساد.

اتهام دين الإسلام بالذكورية:

كما هي العادة عند المعترضين على الأديان في تسويتهم بين كل النماذج الدينية الموجودة في الواقع لم يسلم دين الإسلام من إلصاق تهمة الذكورية به، فطفق عدد منهم يتهم الإسلام بأنه دين ذكوري يقدس الرجل ويظلم المرأة ويحتقرها ويهضم حقوقها، وأنه يتبنى نموذجًا أسريًّا يندرج ضمن النمط الذكوري، الذي يحتقر المرأة ويقلل من منزلتها ومكانتها، وينطلقون من ذلك إلى تأكيد دعواهم بأنه دين أرضي وضعه النبي محمد ﷺ، وليس نازلًا من عند الله.

وتبني هذه التهمة ومحاولة إلصاقها بالإسلام ليس مقتصرا بالمعترضين على جملة الأديان، وإنما اشترك معهم فيها بعض أتباع الأديان من المسيحيين وغيرهم من أهل الأديان المعارضة للإسلام[1].

وتتفرع أصول الدعاوى التي أقاموا عليها اتهامهم للإسلام بالذكورية إلى أربعة مستويات أساسية:

الأول: مستوى لغة الخطاب.

الثاني: مستوى التصور عن الإلٰه المعبود.

= أحمد عبد الوهاب (٢٣٣ ـ ٢٤٧)، وحركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، مثنى الكردستاني (١١٦).

(١) انظر: الحركة النسوية اليسارية بالمغرب، عبد الرحمٰن العمراني (٨٩ ـ ٩٠)، والحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية ـ المجتمع المصري أنموذجًا ـ تحرير الهيثم زعفان (٢٥).

الثالث: مستوى التشريعات والأحكام.

الرابع: مستوى نعيم الجنة.

أما المستوى الأول: وهو لغة الخطاب:

فإنهم ادعوا أن لغة الإسلام يغلب عليها الخطاب الذكوري، فبيانه لأحكامه وخطابه للناس عادة ما يكون باللغة الذكورية، والخطاب المؤنث فيه قليل جدًّا، وذلك أن الإسلام اعتمد على اللغة العربية، وهي لغة ذكورية شديدة التحيز ضد المرأة، فالمذكر يقدم فيها دائما على المؤنث، وعند اجتماع الجنسين ـ الذكر والأنثى ـ يغلب الأسلوب المذكر في التعبير عنهما، وقد تأثر الإسلام بطبيعة اللغة الذكورية الصحراوية، وكرس معاني الذكورية المتضمنة فيها، فكانت ألفاظه وأساليبه في بيان الأحكام معتمدة على الأسلوب الذكوري.

فالقرآن ـ كما يقولون ـ لا يعبر إلا باللفظ المذكر في السياق الذي يجتمع فيه الجنسان، بل إنه يعبر عن حالات المؤنث باللفظ المذكر، كما في قوله عن مريم: ﴿وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَٰنَ ٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَٰنِتِينَ ﴿١٢﴾﴾ [التحريم: ١٢]، والقرآن دائمًا يقدم المذكر على المؤنث، ولم يقدم الأنثى إلا في حالة الزنى، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، وتقديمها هنا لاحتقارها وتحميلها المسؤولية[1].

وهذه الدعوى اتهام مركب من أمرين: اتهام اللغة العربية بالذكورية وكذلك اتهام الخطاب القرآني المعتمد عليها، وهي دعوى باطلة لا تقوم على أساس صحيح ولا تعتمد على أدلة صادقة، وإنما هي قائمة على خيالات مجردة وأفهام واستنتاجات خاطئة، وبيان ما فيها من خلل يتحقق **بالأمور التالية:**

- **الأمر الأول:** أن هذه الدعوى مبنية على جهل عريض بطبيعة اللغة العربية وسعتها وغزارة تنوع أساليبها وطرائقها في البيان، فاتهامها بالذكورية مبني على اختزال شديد لتلك السعة العريضة، فإن من يتعمق في دراسة اللغة العربية، وفي

---

(١) انظر: حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، مثنى الكردستاني (٢١٦)، ومقال: إن الدين عند البدو الإسلام، المركزية الذكورية المحمدية، القرآن أنموذجا، محمد ميرغني:
http://thevoiceofreason.de/ar/article/5667

جانب التذكير والتأنيث فيها يدرك أنه باب واسع جدًّا، وله تفاصيل مختلفة وفروع استعمالية متشعبة، وأصناف متداخلة في الاستعمال والتداول.

وقد أُلفت في هذا الباب بخصوصه مؤلفات كثيرة، بلغت أكثر من ثلاثين مصنفًا مفردًا، لضبط أصنافه، ورصد استعمالاته وأساليبه وقوانينه[١].

ومع أن علماء العربية ذكروا علامات لفظية للتأنيث، وهي التاء المربوطة والألف المقصورة والألف الممدودة[٢]، إلا أنهم ذكروا أن التأنيث ليس مقتصرًا على تلك العلامات، وإنما هناك نوع من التأنيث يمكن أن يسمى «التأنيث الأسلوبي»، وهو التأنيث الذي يظهر من خلال تركيب الألفاظ مع بعضها وليس من اللفظ وحده، وقد سماه بعض علماء العربية التأنيث المقدر، يقول ابن الأنباري: «المؤنث ما كانت فيه علامة تأنيث لفظًا أو تقديرًا»[٣]، ومراده بالتأنيث المقدر؛ أي: التأنيث الذي يظهر من خلال تركيب الكلام.

وأكثر التأنيث في العربية ليس راجعًا إلى العلامات اللفظية ـ كما يتوهم دعاة محاربة الذكورية ـ، وإنما يرجع إلى التأنيث التركيبي/التقديري، وذلك أن اللغة ليست مجرد ألفاظ مبعثرة، وإنما هي في الأصل أداة لتوصيل المعاني، وتوصيل المعاني لا يكون إلا بالكلام المفيد، والكلام المفيد لا يكون إلا بالتركيب.

وبناء عليه، فالحكم بالتأنيث والتذكير لا يصح أن يقتصر فيه على العلامة اللفظية فقط، فإن في ذلك اختزالا شديدا لطبيعة اللغة ذاتها، وإنما لا بد فيه من اعتبار حالة التركيب، فهي الحالة الأساسية في اللغة.

فاللفظ قد لا يكون متصفًا بشيء من علامات التأنيث الظاهرة، ولكنه إذا ركب مع غيره في كلام مفيد يظهر أنه مؤنث، فلفظ اليد ـ مثلًا ـ ليس فيه شيء من علامات التأنيث، ولكنه إذا رُكب مع غيره يظهر تأنيثه، فيقال مثلا: هذه يدي، وقُطِعت يد فلان، ونحو ذلك.

---

(١) انظر: التذكير والتأنيث في اللغة، رمضان عبد التواب (١٥ ـ ١٩)، والمذكر والمؤنث، ابن التستري ـ مقدمة المحقق ـ (٣٢).

(٢) انظر: المذكر والمؤنث، ابن التستري (٤٧).

(٣) البلغة في الفرق بين المؤنث والمذكر (٦٣).

والتأنيث التركيبي في اللغة العربية كثير جدًّا، حتى يكاد يطغى على أهمية العلاقة اللفظية، وفي بيان ذلك يقول ابن التستري: «ليس يجري أمر التذكير والتأنيث على قياس مطرد، ولا لهما باب يحصرهما، كما يدَّعي بعض الناس؛ لأنهم قالوا: إن علامات المؤنث ثلاث: الهاء في قائمة وراكبة، والألف الممدودة في حمراء وخنفساء، والألف المقصورة في مثل حبلى وسكرى، وهذه العلامات بعينها موجودة في المذكر»[1]، ثم ذكر الأمثلة على ذلك، فقال: «ووصفوا أن المذكر هو الذي ليس فيه شيء من هذه العلامات، مثل زيد وسعد، وقد يوجد على هذه الصورة كثير من المؤنث، مثل هند ودعد وأتان ورخل وعنز وكتف ويد ورجل وساق وعناق»[2].

ومما يدل على أهمية التأنيث التركيبي وعمق حضوره في اللغة العربية: أن هناك ألفاظا كثيرة اختلفت العرب فيها، فمنهم من يذكرها ومنهم من يؤنثها، مع أن لفظها باق على صورة واحدة لم يتغير، كلفظ: الصاع والتمر والشعير والهدي والإبهام وغيرها[3]، وليس هناك من طريق لمعرفة ذلك إلا الأسلوب التركيبي.

وذكر علماء العربية أن هناك ألفاظا يصح فيها التذكير والتأنيث، كلفظ: النخل والنوى والسبيل والأنعام والإبط والمتن والعجز وغيرها[4]، وليس من طرق لمعرفة تلك الأحوال المختلفة إلا الأسلوب التركيبي فقط.

ولكنّ متهمي اللغة العربية بالذكورية أعرضوا عن ذلك كله واقتصروا في النظر على العلامات اللفظية للتأنيث فقط، فكان حكمهم قاصرا ومعرفتهم منحرفة عن الحقيقة.

• **الأمر الثاني**: أنا لا ننكر أن العربية يجيء فيها كثيرًا التعبير عن المؤنث باللفظ المذكر ويعبر عن الجماعة المختلفة من الرجال والنساء باللفظ المذكر، ولكن ذلك ليس راجعًا إلى كونهم يُغْلون من معنى الذكورية ويحتقرون معنى الأنوثة، ويقللون من شأنها ومكانتها، وإنما هو راجع إلى معنى بلاغي مشهور

---

(١) المذكر والمؤنث (٤٧).

(٢) المرجع السابق (٤٩).

(٣) انظر: المذكر والمؤنث، ابن التستري (٥٧، ٦٤، ٦٥، ٨٦، ٨٨، ١٠٩).

(٤) انظر: المذكر والمؤنث، ابن التستري (١٠٦ ـ ١٠٨)، والبلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث، ابن الأنباري (٦٧ ـ ٦٨).

عند علماء العربية، وهو «أسلوب التغليب»، وهو قائم على مبدأ الاختصار، ويسمى في اللغويات الحديثة الاقتصاد اللغوي، والمراد بالتغليب: تقديم أمر على أمر في الكلام، وجعله داخلا في حكمه في التعبير عنه(١)، وهو أسلوب واسع الانتشار في اللغة العربية، وله صور وأشكال كثيرة جدًّا(٢).

وأسلوب التغليب ليس راجعًا إلى تكريم المغلب وتفضيله على المغلب عليه، ولا إلى احتقار المغلب عليه واعتقاد أنه أدنى منزلة من المغلَّب، وإنما راجع إلى طلب الاختصار في الكلام والتخفيف والاستغناء بما يكفي عن غيره، ونحو ذلك من المعاني البلاغية، فإن العرب تعبر عن أبي بكر وعمر بـ«العمرين»، وتغلب اسم عمر لكونه الأخف نطقًا، لا لكون عمر أفضل من أبي بكر، وكذلك تقول في التعبير عن جهة المشرق والمغرب: المشرقان والمغربان، طلبًا للاختصار، وتقول: البصرتان، في التعبير عن البصرة والكوفة، طلبًا للاختصار، لا لكون البصرة أفضل من الكوفة(٣).

ومن أشهر أمثلة التغليب: التعبير عن الشمس والقمر بـ«القمرين»، وقد ذكر بعض العلماء أن تقديم العرب للفظ القمر لكونه مذكرًا، ولكن فسر بعض العلماء علة ذلك فذكر أن تقديم المذكر لكونه أخف نطقًا لا لكونه أشرف جنسًا، يقول المحبي: «غلب القمر لخفته بالتذكير»(٤).

وقد استعمل القرآن الكريم أسلوب التغليب كثيرًا، ورصد الزركشي أنواعه في القرآن الكريم فأوصلها إلى عشرة أنواع(٥)، وهي ليست متمحضة في الدلالة على التفضيل، وإنما هي في الأصل راجعة إلى معانٍ بلاغية متعددة كقوة التأثير والتخفيف وطلب الاختصار والخفة.

فالقرآن الكريم يغلّب المتكلم على المخاطب والمخاطب على الغائب، ويغلب الأكثر على الأقل، ويغلب الأشهر على غيره(٦)، وهذه الأنواع من

---

(١) انظر: ظاهرة التغليب في اللغة العربية، كاظم عودة البديري ـ نسخة إلكترونية ـ (٩).
(٢) انظر: المرجع السابق، في فصوله المتعددة.
(٣) انظر: جنى الجنتين في تمييز المثنيين، محمد الأمين المحبي (١١٧).
(٤) جنى الجنتين في تمييز المثنيين (١٢٦).
(٥) انظر: البرهان في علوم القرآن (٣/ ٣٠٢).
(٦) انظر: المرجع السابق (٣/ ٣٠٣ ـ ٣١٠).

التغليب ليس فيها ما يدل على تفضيل المغلب على غيره، فكذلك تغليب القرآن المذكر على المؤنث ليس فيه ما يدل في حد ذاته على تفضيله للتذكير على التأنيث.

ومما يدل على أن العرب لا تحتقر التأنيث، ولا تنفر منه في كلامها: أنها اعتمدت ألفاظًا مؤنثة كثيرة في إظهار المبالغة في مدح الرجال، كلفظ: علامة، وفهامة، وبحاثة، وداهية، وباقعة، ونسابة، وراوية، وغيرها[1]، فلو كانت اللغة العربية تحتقر التأنيث ـ كما يدعي المنتقدون ـ، لما جاء استعمال تلك الألفاظ المؤنثة في التعبير عن مدح المذكر.

ومما يدل على ذلك أيضًا: أن العرب سمت أشياء كثيرة من أجزاء الإنسان ومن غيرها بالألفاظ المؤنثة، فمما في بدن الإنسان من المؤنث: الكتف والعضد والذراع والكف واليد والشمال واليمين والورك والفخذ والساق والعقب والرجل والقدم والأصابع، والروح والنفس، وهما أشرف ما في الإنسان[2].

وكذلك جميع أسماء البلدان مؤنثة وجميع أنواع الريح مؤنثة، والأرض والسماء مؤنثان، وكثير من الدواب والبيوت والصخور والمصنوعات مؤنثة[3].

بل في الأسماء المبهمة كأسماء الإشارة وأسماء الموصول نجد أنّ الأسماء الدالة على المؤنث أكثر من الدالة على المذكر، ففي أسماء الإشارة: ذا للمفرد المذكر، وللمفرد المؤنث ذي وتي وذهِ وتهِ بإشباع حركة الهاء، وكذلك باختلاسها وذهْ وتهْ وذات وتا. أما في الأسماء الموصولة فلجمع المذكر: الذين، اللذون، الأُلى، ولجمع المؤنث: اللاتي، اللائي، اللات، اللاء، اللواتي، اللوائي، اللوات، اللواء.

فلو كانت العرب تحتقر التأنيث، أو تقلل من شأنه لما سمت تلك الأشياء المشهورة والمتداولة بينهم بكثرةٍ بالأسماء المؤنثة.

بل سمى العرب أبغض الأشياء إليهم بالمذكر، فإبليس والشيطان لفظان مذكران.

---

(١) انظر: المذكر والمؤنث، الفراء (٦٠)، والمذكر والمؤنث، المبرد (٨٠ ـ ٩٣).

(٢) المذكر والمؤنث، الفراء (٦٤، ٧٥، ٧٦)، والمذكر والمؤنث، ابن التستري (٥٠).

(٣) انظر: المذكر والمؤنث، الفراء (٧٦ ـ ٧٨)، والمذكر والمؤنث، المبرد (٨٦، ٨٨، ٩١، ١٠٦).

• **الأمر الثالث**: مع كثرة استعمال العرب للمؤنث، وإكثارهم من استعمال الأسلوب التأنيثي في كلامهم وتسميتهم كثيرًا من الأشياء المهمة والمستعملة عندهم بكثرة بالأسماء المؤنثة، إلا أن بعض علماء العربية ذكر أن التذكير أصل التأنيث، وأنه مقدم عليه في الاستعمال، ولكن هذا الحكم ليس راجعًا إلى أنهم يعتقدون أن الذكورية أشرف وأعلى منزلة، وليس راجعًا إلى احتقارهم للتأنيث وتقليلهم من شأنه، وإنما راجع إلى اعتبارات استعمالية لسانية ومعانٍ بلاغية محضة، وفي بيان هذا المعنى يقول سيبويه: «اعلم أن المذكر أخفّ عليهم من المؤنث؛ لأن المذكر أول، وهو أشد تمكنًا، وإنما يخرج التأنيث من التذكير، ألا ترى أن الشيء يقع على كل ما أُخبر عنه من قبل أن يُعلم أذكر هو أو أنثى، والشيء ذكر، فالتنوين علامة للأمكن عندهم والأخف عليهم، وتركه علامة لما يستثقلون»[1]، ويقول مؤكدًا المعنى السابق: «وإنَّما كان المؤنث بهذه المنزلة، ولم يكن كالمذكر لأنّ الأشياء كلَّها أصلها التذكير ثم تختص بعد، فكل مؤنث شيء، والشيء يذكَّر، فالتذكير أوّل، وهو أشدّ تمكُّنًا، كما أنَّ النكرة هي أشدّ تمكُّنًا من المعرفة؛ لأنَّ الأشياء إنمَّا تكون نكرةً، ثم تعرف، فالتذكير قبل، وهو أشد تمكُّنًا عندهم. فالأول هو أشد تمكُّنًا عندهم»[2].

وهذا النص يدل على أن حديث علماء اللغة عن العلاقة بين التذكير والتأنيث ليس راجعًا إلى إعلائهم لمعنى الذكورية واحتقارهم لمعنى الأنوثة، وإنما هو راجع إلى طبيعة الأسلوب اللفظي خفة وثقلًا، وطبيعة التركيب الكلامي اختصارًا وطولًا، ولهذا ذكروا أن النكرة مقدمة على المعرفة لكونها أصلًا لها، وهذا التقديم لا يدل على أنهم يفضلون النكرة ويحتقرون من شأن المعرفة، فالقول بالأصل والفرع في اللغة له أسباب متعددة، منها: خلو الأصل من العلامة، وحاجة الفرع إليها[3].

• **الأمر الرابع**: أما وصف الخطاب القرآني بالذكورية بحجة أنه يقدم المذكر على المؤنث، فهذا الانتقاد غير صحيح، ولا يقوم على حجة مستقيمة،

---

(١) الكتاب (١/ ٢٢).

(٢) المرجع السابق (٣/ ٢٤١)، وانظر: شرح المفصل، ابن يعيش (٥/ ٨٨).

(٣) انظر: نظرية الأصل والفرع في النحو العربي، حسن الملخ (٨٦).

ونحن لا ننكر أن التقديم في القرآن وفي لغة العرب قد يأتي للتشريف والتفضيل[1]، ولكن ذلك ليس مطردًا، فليس كل تقديم في القرآن يكون كذلك، فالقرآن يقدم الظلمات على النور دائمًا، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]، ويقدم الثيب على البكر، كما في قوله: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَٰتٍ مُّؤْمِنَٰتٍ قَٰنِتَٰتٍ تَٰٓئِبَٰتٍ عَٰبِدَٰتٍ سَٰٓئِحَٰتٍ ثَيِّبَٰتٍ وَأَبْكَارًا ۝٥﴾ [التحريم: ٥]، ويقدم الأموال على الأولاد، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُهُمْ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَٰفِرُونَ ۝٥٥﴾ [التوبة: ٥٥]، وكذلك أكثر القرآن من تقديم الدنيا على الآخرة، وكل ذلك لا يعني أن ما قدم مفضل على ما أُخِر.

وفي خصوص تقديم المذكر على المؤنث فإنا نسلم أن غالب أسلوب القرآن أن المذكر هو الذي يقدم، ولا ننكر أن بعض العلماء ذكر أن ذلك راجع إلى شرف المذكر على المؤنث[2]، ولكن الصحيح أنه لا أثر لقضية التفضيل بين الجنسين في التقديم والتأخير، فإن مقام الإيمان والإسلام والذكر وسائر العبادات العملية المشتركة ليس فيه تفاضل بين الجنسين، بل إن آية سورة الأحزاب وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ۝٣٥﴾ [الأحزاب: ٣٥] وهي أشهر آية يقدم فيها المذكر على المؤنث إنما جاءت لتقرير المساواة بين الرجل والمرأة.

فتقديم المذكر في القرآن راجع إلى أسلوب بياني لساني، وهو أنه حين كان المذكر أصل المؤنث وأخف منه ويغلب عليه في سائر الكلام، كان من الأولى أن يقدم على المؤنث.

ومما يدل على أن تقديم القرآن للمذكر ليس دليلًا على تفضيل معنى الذكورية أنه يقدم المذكر حتى في المعاني القبيحة والسيئة، كما في قوله تعالى:

---

(١) انظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي (٣/ ٣٥).
(٢) انظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي (٣/ ٣٦).

﴿لِّيُعَذِّبَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْمُشْرِكِينَ وَٱلْمُشْرِكَٰتِ وَيَتُوبَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٧٣﴾﴾ [الأحزاب: ٧٣]، وكما في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾﴾ [المائدة: ٣٨].

وقدم القرآن المؤنث في جريمة الزنى، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾﴾ [النور: ٢]، وقد اختلف العلماء في تحديد الحكمة من هذا التقديم، فقيل: إن تقديم الأنثى راجع إلى أنها لو لم تمكن نفسها من الرجل لما وقع الزنى، وقيل: هو مزيد تحذير للمرأة، لكون شهوة الوقاع أقوى عندها وأكثر تأثيرًا، وقيل غير ذلك[1]، وليس في شيء منها ما يشعر باحتقار المرأة وتفضيل الرجل عليها.

بل إن نصوص الشريعة الإسلامية تقدم الأنثى على الذكر في عدد من الموارد، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لِّلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ ﴿٤٩﴾﴾ [الشورى: ٤٩]، وكما في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَفِرُّ ٱلْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ ﴿٣٤﴾ وَأُمِّهِۦ وَأَبِيهِ ﴿٣٥﴾﴾ [عبس: ٣٤ ـ ٣٥]، وقدم النبي ﷺ الأم على الأب، فعن أبي هريرة قال: «قال رجل: يا رسول الله من أحق بحسن الصحبة؟ قال: **أمك، ثم أمك، ثم أمك، ثم أبوك، ثم أدناك أدناك**»[2].

وهذه الاستعمالات تدل على أن التقديم والتأخير بين المذكر والمؤنث في القرآن ليس راجعًا إلى تفضيل جنس على جنس، وإنما راجع إلى اعتبارات خارجة عن ذلك.

ثم على القول بأن تقديم المذكر في القرآن على المؤنث لكونه الأفضل، فذلك لا ينافي العدالة الإلهية، لكون ذلك تقديم جنس لا تقديم أفراد، ولكون ذلك لا يؤثر في علو المنزلة عند الله ولا دنوها كما سبق بيانه.

---

(١) انظر: النكت والعيون، الماوردي (٢/ ٣٥)، وبحر العلوم، السمرقندي (١/ ٤١٢)، وإرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، أبو السعود (٦/ ١٥٥).

(٢) أخرجه مسلم، رقم (٢٥٤٨).

وأما المستوى الثاني: وهو التصور عن الإلٰه المعبود:

فإن المعترضين زعموا أن الإسلام يصور الإلٰه الخالق بصورة الرجل، فالأسماء الحسنى كلها جاءت بصيغة المذكر، ولا يجوز فيها بحال استعمال صيغة المؤنث، وفي التعبير عن الله لا يذكر إلا صيغة المذكر، كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

بل جاء في النصوص ما يدل على أنه ذكر كما في قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ ۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ۝١٠١﴾ [الأنعام: ١٠١].

وهذه الأمور تدل على تحيز الإسلام ضد المرأة واحتقاره لها إلى درجة أنه جعل الإلٰه الذي خلق كِلا الجنسين رجلًا[1].

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح، وهو متلبس بأغلاط لغوية وعقلية كثيرة، فضلا عن أنه لا يقوم على أساس صحيح ولا يعتمد على برهان صادق، وكشف ما فيه من الغلط ينجلي **بالأمور التالية**:

● **الأمر الأول**: أن هذا الاعتراض مبني على مسلمة باطلة، وهي التعامل مع الخالق ﷻ بمقاييس المخلوقات، فإن المخلوقات إذا مال أحدها إلى صنف دون غيره ربما يصح أن يقال إنه متحيز له ويقدمه على غيره بذلك الميل، ولكن هذا المقياس لا يصح أن يقال في حق الله تعالى، فالله ﷻ هو خالق الكون كله وجميع ما فيه إنما هو من خلقه سبحانه، فلو جاز أن نصف الله بالتحيز لشيء لمجرد أنه اتصف بصفات ذلك الشيء، لجاز لنا أن نقول: إن الله متحيز للأغنياء ضد الفقراء؛ لكونه متصفًا بالغنى، وإنه متحيز للأقوياء ضد الضعفاء؛ لكونه متصفًا بالقوة، ومتحيز لمن يملك سمعًا وبصرًا ضد من لم يملكهما، لكونه سبحانه متصفا بالسمع والبصر، بل يجوز لنا أن نقول: إن الله متحيز للموجودات ضد المعدومات، لكونه متصفًا بالوجود.

فهذه الصورة ساذجة لا يتصور أن عاقلًا يقول بها، وهي تكشف لنا سخف

---

(١) انظر: هل الله ذكر؟، مجلة أنا أفكر (١٠/١٩)، والدين الأسس، مالوري ناي (١٣٨، ١٦٤)، ووهم الإلٰه، ديتشارد داوكنز (٣٩)، وحركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، مثنى الكردستاني (٢١٦).

الاعتراض على الأديان بالذكورية بحجة كونها تستعمل الأسلوب المذكر في التعبير عن الله.

• **الأمر الثاني**: أن هذا الاعتراض يقوم على الخلط بين الذكر والأنثى وبين التذكير والتأنيث، فالله تعالى في الأديان/الإسلام لا يصح أن يوصف بوصف الذكورة ولا الأنوثة؛ لكون هذه الصفات من خصائص المخلوقات، والله تعالى منزه عنها، وقد نفى الله عن نفسه كل هذه المعاني في قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣﴾ [الإخلاص: ٣]، فلا يمكن أن يكون موصوفًا بالذكورة والأنوثة؛ لأن ذلك من خصائص من يلد ويولد.

وأما الاعتماد على قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ۝١٠١﴾ [الأنعام: ١٠١]، في إثبات الذكورية للخالق، بحجة أنه ذكر أن عدم وجود الولد له سبحانه بكونه لم تكن له زوجة.

فهو اعتماد غير صحيح؛ وذلك لأنه مبني على فهم خاطئ للآية، فإنها جاءت في سياق إبطال قول الكفار، حيث كانوا يعتقدون أن الله أب للملائكة مع أنهم يدعون أن لا صاحبة له، فأراد الله أن يبطل قولهم بأنكم تعتقدون بأنه لم تكن له زوجة فكيف يكون له أولاد؟! فيكون معنى الآية؛ أي: «من أين أو كيف يكون له ولد كما زعموا والحال أنه ليس له ـ على زعمهم أيضًا ـ صاحبة يكون الولد منها؟!»[(١)]، فالخطاب جاء بناء على التسليم بصحة ما يفترضه الكفار في حق الله، وليس لتقرير حقيقة الأمر.

وإذا كان الله تعالى لا يوصف بكونه ذكرًا ولا أنثى فإنه مع ذلك لا بد أن يعبر عن نفسه بكلمات حتى يفهمها البشر عنه، والقسمة العقلية تقتضي أن تكون الأحوال الممكنة **أربعًا**:

ـ **الحال الأولى**: أن يعبر عن نفسه بلفظ محايد، ليس مذكرًا ولا مؤنث،

---

(١) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، أبو السعود (٣/ ١٦٩)، وانظر: محاسن التأويل، جمال الدين القاسمي (٣/ ٣٩٢)، وعقيدة العرب في وثنيتهم، عبد الرحمٰن المعلمي ـ ضمن مجموع آثار المعلمي ـ (٦/ ١٦٥).

ولكن هذا اللفظ غير موجود في اللغة العربية، ولا في كثير من اللغات السامية، وإنما يوجد في بعض اللغات الميتة التي لا أثر لها، وفي مجالات محدودة جدا[1].

ـ **الحال الثانية**: أن يعبر عن نفسه بالتذكير، وهذا الحال هو الصحيح، وذلك لأمرين:

الأول: أن الشيء إذا دار بين أن يعبر عنه بالتذكير أو بالتأنيث، فإن أهل اللغة يختارون التذكير؛ لأنه الأخف والأسهل، ولأنه الأصل لكونه لا يحتاج إلى علامة، كما سبق بيانه.

الثاني: أن التعبير بالمذكر عن الله هو المناسب لكماله وجلاله، فالله خالق الكون لا حدود لقدرته ولا لعلمه ولا لجبروته ولا لجلاله، ومن المعلوم أن جنس الرجال أقوى من جنس النساء في القوة والشكيمة، فناسب في العقل والمنطق والذوق أن يعبر الله عن نفسه بأقوى الألفاظ والأساليب التي يمكن أن تكشف للناس عن شيء من صفاته.

فاختيار أسلوب التذكير في التعبير عن الله لم يكن للتحيز ضد المرأة، وإنما لعلة أسلوبية بيانية، وهي كونه أقوى في الدلالة على كمال ربوبية الله وصفاته وجلاله.

وقد أشار القرآن إلى هذا المعنى، فقد ذم الله المشركين بأنهم إنما يعبدون إناثا، كما قال تعالى: ﴿إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ إِنَٰثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَٰنًا مَّرِيدًا ﴿١١٧﴾﴾ [النساء: ١١٧]، وقد اختلف المفسرون في تحديد الجهة التي تعلق بها الذم، والصحيح فيها أن الله أراد أن ينبه الكفار على أن أصنامهم عاجزة لا تملك شيئًا من معاني الربوبية التي تستحق بها العبادة، فعبر بلفظ التأنيث للدلالة على ذلك، لكون جنس النساء ضعيفا في البنية والقوة والشكيمة[2].

ـ **الحال الثالثة**: أن يعبر عن نفسه بالتأنيث، وهذا مناف للكمال الإلٰهي، فإن كماله وجلاله لا حدود لهما، فلا بد من اختيار أقوى الألفاظ وأعلاها في الدلالة على ذلك الكمال، وجنس التذكير أقوى في الدلالة على ذلك.

---

(١) انظر: البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث ـ مقدمة المحقق رمضان عبد التواب ـ (٣٧ ـ ٣٩).

(٢) انظر: معالم التنزيل، البغوي (٢/ ٢٨٨)، تفسير البيضاوي (١/ ٢٥٣)، وغريب القرآن، الأصفهاني (١/ ٢٧)، وتفسير السعدي (١/ ٢٠٣).

ثم إن التعبير باللفظ المؤنث لا يلغي المشكلة التي يفترضها دعاة محاربة الذكورية؛ لأن السؤال سيبقى قائما: لماذا يعبر الله عن نفسه بالتأنيث دون التذكير؟ وسيكون ذلك ـ في منطقهم ـ دليلا على التحيز للتأنيث.

ـ **الحال الرابعة**: أن يعبر تارة بالتذكير وتارة بالتأنيث، ولكن هذا الحال يوقع في التناقض؛ لأن تعبيره عن نفسه بالتذكير يدل على القوة والكمال في القدرة، وتعبيره بالتأنيث يدل على نقيض ذلك، فالجمع بينهما جمع بين ما يؤدي إلى التناقض.

• **الأمر الثالث**: أنه على سبيل التنزل والافتراض بأن الله تعالى ذكر ـ مع أن الله تبارك وتعالى لا يليق أن تذكر له هذه الافتراضات ـ، فإن كونه كذلك لا يسوغ الاعتراض عليه بالتحيز للذكور من بني آدم ضد النساء، فهذا الاعتراض في حقيقته اعتراض على ربوبيته وخلقه للكون وحكمته وتدبيره له.

والمعترض بهذا الاعتراض لا يختلف عمن يعترض على الله تعالى بأنه متحيز للأقوياء ضد الضعفاء لكونه متصفًا بالقوة وأنه متحيز للأغنياء ضد الفقراء لكونه متصفًا بالغنى، وأنه متحيز للأصحاء ضد المرضى، وأنه متحيز للعلماء ضد الجهال لكونه متصفا بالعلم.

ومثل هذه الاعتراضات متعلقة بالاعتراض على ربوبية الله وحكمته في الكون، قد سبق في أثناء البحث إثبات أن الإنسان لا يمكنه أن يدرك تفاصيل علم الله بالكون ولا تفاصيل حكمته وتدبيره له، وأنه يجب عليه في العقل والمنطق أن يخضع لله في كل ما يفعله في الكون[1].

وأما المستوى الثالث: وهو التشريعات والأحكام المتعلقة بالمرأة:

فقد ادَّعى المعارضون بأن تشريعات الإسلام ظلم فيها المرأة، وهضم حقوقها، واحتقر شأنها ومنزلتها، وأبان فيها عن أنها عنصر غير مكتمل وغير مؤهل للحياة المساوية للرجل.

وقاموا برصد أمور كثيرة جاءت في النصوص الشرعية زعموا أنها تدل على نظرتهم، وقد انقسمت الأمور التي رصدوها إلى **صنفين**:

---

(١) انظر: تهميد الفصل الأول من الباب الثالث.

الأول: الأمور المتعلقة بمكانة المرأة الإنسانية، كالحكم على المرأة بالشؤم، ومساواة المرأة بالحيوانات المحتقرة، والحكم عليها بالشيطنة والقدح في كمال خلقتها، ونحو ذلك.

والثاني: الأمور المتعلقة بأعمال المرأة الحياتية وحقوقها وواجباتها، كجعل القوامة والطلاق في يد الرجل، وإباحة تعدد الزوجات، ونصيبها في الميراث، ووجوب الحجاب عليها، وتفضيل الرجل عليها في بعض صور الشهادة، وغيرها من الأحكام والتشريعات(١).

ويعد هذا المستوى من أكثر الأمور التي دار حولها الجدل والخصام، وقد اهتم عدد من العلماء والباحثين المعاصرين بدارسة ما أثاره المعارضون للإسلام ضده، وتوسعوا في مناقشتها والرد عليها، والكشف عما في تلك الاعتراضات من خلل وفساد، وإبراز عدالة الإسلام وصحته في بناء أحكامه وتشريعاته المتعلقة بالمرأة.

وتتبع جميع التفاصيل المتعلقة بهذا الشأن يطول جدًّا، وقد أفردت فيه بحوث خاصة، استوعبت الحديث فيه من كل جهاته(٢)، ومع ذلك فلن نخلي البحث من التعريج على شيء منها لندلل على خطأ الاعتراض على الإسلام في هذه القضايا، ونكشف عن حجم الخلل التصوري والمنهجي الذي وقع فيه المعترضون، وسيتركز الحديث هنا على الأمثلة والصور المتعلقة بالنوع الأول، وهو الاعتراضات المتعلقة بمكانة المرأة الإنسانية، وأهمها:

١ ـ جعل الشؤم في المرأة:

زعم بعض دعاة محاربة الذكورية أن من صور احتقار الإسلام للمرأة أنه جعلها سببًا للشؤم والضرر للإنسان(٣)، كما في قول النبي ﷺ: «**إنما الشؤم في**

---

(١) انظر: تحقير الأنثى في الإسلام، مجلة أنا أفكر (٢/ ٩ ـ ١٣)، وهي ليست عورة بل الثقافة الدونية العنصرية هي العورة، مجلة أنا أفكر (٣/ ٣٣)، وهن أبدا لسن ناقصات عقل، مجلة أنا أفكر (١٣/ ٢٩ ـ ٣١)، وانظر: حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، مثنى الكردستاني (٢٤١ ـ ٢٤٥).

(٢) انظر: المرأة بين الفقه والقانون، مصطفى السباعي، المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الإسلامي، محمد سعيد البوطي، وتنزيه القرآن عن المطاعن، منقذ السقار (٢٦١ ـ ٢٩٠)، وموسوعة بيان الإسلام، إشراف محمود زقزوق، المجلد الثامن عشر كاملًا.

(٣) انظر: هن أبدا لسن ناقصات عقل، مجلة أنا أفكر (١٣/ ٢٩).

ثلاثة في الفرس والمرأة والدار»[1].

ونحن لا ننكر صحة هذا الحديث، ولكن المشكلة عند المعترضين جاءت من جهة الفهم الخاطئ لمعناه ومدلوله وتحديد المراد منه، وقد بحث علماء الإسلام كثيرًا في دلالة هذا الحديث منذ زمن مبكر جدًّا، واختلفوا في تحديد معناه والمراد منه، وطال الخلاف بينهم فيه جدا[2].

والحقيقة أن الحديث لم يأت لأجل ذم المرأة ولا الفرس ولا البيت، ولا لأجل التحقير من شأنها؛ وذلك أن الصحيح في معناه أنه يراد به أحد **معنيين**:

* **المعنى الأول**: الإخبار عن أن الشؤم يكثر حصوله في حياة الناس مصاحبًا لهذه الأمور الثلاثة، ولكونها من أكثر ما يعاشره الرجال ويخالطونه، فالحديث ليس فيه أن تلك الأمور الثلاثة مشؤومة في نفسها أو أنها مما يوجب الشؤم، وإنما فيه أن الشؤم يحصل مصاحبًا لها كثيرا.

فالبيت قد يسكنه أناس فيهلكون أو يمرضون، ثم يسكنه آخرون فيهلكون أو يمرضون وهكذا، وكذلك الدابة قد يشتريها شخص فيهلك أو يخسر، ثم يشتريها آخر فيقع له مثل ما وقع للذي قبله، وهكذا، وكذلك المرأة قد يتزوجها عدد من الرجال فيموتون تباعا عنها.

فالنبي ﷺ حين أطلق نفي الطيرة والشؤم، نبه على أن الشؤم يقع كثيرًا مع هذه الأمور الثلاثة تحذيرًا وتنبيهًا، وهذا ما يدل عليه بعض روايات الحديث، حيث يقول النبي ﷺ: «**لا عدوى ولا طيرة، والشؤم في ثلاث: في المرأة والدار والدابة**»[3].

وبناء عليه فإن هذا الحديث يكون مشابها لقول النبي ﷺ: «**سعادة ابن آدم في ثلاث، وشقوة ابن آدم في ثلاث، فمن سعادته: المرأة الصالحة والمسكن الواسع والمركب الصالح، ومن شقوته: المرأة السوء والمسكن السوء والمركب السوء**»[4].

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٢٨٥٧)، ومسلم، رقم (٢٢٢٥).

(٢) انظر: فتح الباري، ابن حجر (٦/ ٦٢ ـ ٦٧)، ومفتاح دار السعادة، ابن القيم (٣/ ٣٣٢ ـ ٣٤٢)، وأحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض، سليمان الدبيخي (١/ ١١١ ـ ١٣٧).

(٣) أخرجه البخاري، رقم (٥٤٢١)، ومسلم، رقم (٢٢٢٥).

(٤) أخرجه أحمد، رقم (١٤٤٥)، والحاكم في المستدرك، رقم (٢٦٨٤)، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة، رقم (١٠٤٧).

وفهم حديث الشؤم على هذا المعنى هو الذي ذهب إليه الإمام مالك، فقد سئل مالك عن الشؤم في الفرس والدار فقال: «كم من دار سكنهاِ قوم فهلكوا، ثم سكنها آخرون فهلكوا، فهذا تفسيره فيما أرى»[1].

وبناء على هذا المعنى فالشؤم ليس ملازمًا في كل الأحوال لهذه الأمور وليس خاصًّا بها أيضًا، فقد يكون في أمور أخرى يقع معها مثل ما يقع مع تلك الأمور فالرجل مثلًا قد يكون مشؤومًا، فإنه قد يتزوج امرأة فتموت معه، ثم يتزوج أخرى فتموت معه، وهكذا، فهذا الرجل مشؤوم بالنسبة للمرأة.

* **المعنى الثاني**: أن معنى الحديث إخبار النبي ﷺ عن الأسباب المثيرة للطيرة والتشاؤم، الكامنة في النفوس، وإخباره بذلك من باب التحذير والتنفير، وليس من باب إقراره الأمر وتأكيده[2].

ومن خلال هذين المعنيين يتضح أن الحديث لم يأت في سياق ذم المرأة والدابة والبيت، ولا في سياق الاحتقار لها، وإنما جاء في سياق التحذير والإرشاد، وسد باب الوقوع في التشاؤم.

ومما يزيد من وضوح هذا المعنى ويكشف عن خطأ ذلك الاعتراض ووقوعه في الاختزال وسوء الفهم: أن هناك أحاديث أخرى عديدة جاء فيها الثناء على المرأة والإعلاء من شأنها، ومن أشهر تلك الأحاديث قول النبي ﷺ: «**حبب إلى من الدنيا النساء والطيب، وجعلت قرة عيني في الصلاة**»[3]، ومن ذلك قول النبي ﷺ: «**إنما النساء شقائق الرجال**»[4].

٢ ـ مساواة المرأة بالحيوانات المحتقرة:

من الأمثلة التي اعترض بها دعاة محاربة الذكورية على الإسلام: أنه ساوى بين المرأة والحمار والكلب الأسود في الحكم بقطع الصلاة[5]، حيث يقول النبي ﷺ: «**يقطع صلاة الرجل إذا لم يكن بين يديه كآخرة الرحل المرأة والحمار**

---

(١) البيان والتحصيل، ابن رشد (١٧/ ٢٧٥).
(٢) انظر: مفتاح دار السعادة، ابن القيم (٣/ ٣٤١).
(٣) أخرجه أحمد، رقم (١١٨٤٥)، والنسائي، رقم (٣٧٨٧)، وصححه الألباني.
(٤) أخرجه أحمد، رقم (٢٤٩٩٩)، والترمذي، رقم (١٠٥)، وأبو داود، رقم (٢٠٤)، وهو حديث صحيح.
(٥) انظر: هن أبدا لسن ناقصات عقل، مجلة أنا أفكر (١٣/ ٢٩).

والكلب الأسود»[1].

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح؛ لكونه مبنيًّا على مقدمة خاطئة، وهي أن الجمع بين الأمور الثلاثة في سياق واحد يستلزم الحكم بالمساواة بينها من كل الجهات، وهذا تصور عار عن الصحة، فإن الجمع بين تلك الأمور إنما كان لأجل اشتراكها في شيء واحد فقط، وهو قطع الصلاة.

ومثل هذا الأسلوب لا يستلزم في العقل ولا في الشرع الحكم بالمساواة بينها فيما عدا ذلك الأمر، فإنك تقول: الذهب والحديد يتمددان بالحرارة، ولا يعني هذا أنك تساوي بينهما في القيمة والمكانة، وتقول: الإنسان والدجاج كلاهما يمشي على قدمين، ولا يعني ذلك أنك تساوي بينهما في المكانة والمنزلة.

فالحديث إذن لا يستلزم ألبتة التسوية بين المرأة والحمار والكلب في المنزلة والمكانة، ولا المشابهة بينها في القدر والاحترام، وإنما غاية ما يدل عليه أنها مشتركة معهما في حكم واحد، وهو قطع الصلاة.

وقد اختلف العلماء في تحديد العلة التي من أجلها حكم على المرأة بأنها تقطع الصلاة ـ سواء كان معنى الحديث الإبطال أو إنقاص الأجر ـ، وذكروا في ذلك عللًا اجتهادية ظنية، فمنهم من ذكر أن العلة راجعة إلى التشويش والانشغال بالمرأة عن الصلاة، ومنهم من ذكر أن العلة خوف النجاسة، ولهذا جعل الحكم بالقطع خاصا بالمرأة الحائض فقط، ومنهم من ذكر أن الشيطان يتصور بصورة المرأة ويسعى إلى قطع الصلاة[2].

وهذه التعليلات الظنية تدل على أن العلماء المسلمين لم يفهموا من هذا الحديث تحقير المرأة أو التقليل من شأنها، أو جعلها مساوية لمرتبة الحمار أو الكلب ـ كما يدعي المعترضون ـ وإنما أرجعوا العلة إلى أمور خارجة راجعة إلى المصلي وشأن الصلاة، لا إلى ذات المرأة ومكانتها.

وهذا ما يدل عليه اعتراض عائشة ﵂، فإنها قالت حين سمعت ذلك

---

(١) أخرجه أحمد، رقم (٢٠٣٦٠)، وأبو داود، رقم (٦٠٢).

(٢) انظر: شرح صحيح مسلم، النووي (٤/٢٢٧)، وفتح الباري، ابن حجر (١/٥٨٨)، وفتح الباري، ابن رجب (٢/٦٩٦ ـ ٧٠٠).

الحديث: «شبهتمونا بالحمير والكلاب، والله لقد رأيت رسول الله ﷺ يصلي وأنا على السرير بينه وبين القبلة، مضطجعة، فيبدو لي الحاجة، فأكره أن أجلس فأوذي رسول الله ﷺ، فأنسل من عند رجليه»[1].

فقد اعترضت على الحديث على أن فيه مشابهة بين المرأة وبين الحمار والكلب في قطع الصلاة وليس في المكانة والمنزلة، ولهذا ذكرت من الأدلة ما ترى فيه أن المرأة لا تقطع الصلاة، ولو فهمت أن الحديث فيه مساواة بين تلك الأمور الثلاثة لذكرت من الأدلة ما يفيد أن المرأة لا تساوي الحمار والكلب.

٣ ـ القدح في كمال خلقة المرأة:

من الأمثلة التي يدعي فيها المعترضون أن الإسلام احتقر المرأة وقلل من مكانتها: ما جاء من وصفها بأنها خلقت من ضلع أعوج، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**المرأة خُلِقت من ضلع أعوج، وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه فإن ذهبتَ تقيمه كسرته وإن تركته لم يزل أعوج**»[2].

ولكن هذا الاعتراض مبني على سوء فهم للحديث، وعلى تحريف لمقصوده وغرضه وعلى قطع له من سياقه وسباقه ولحاقه، فإن الحديث جاء في سياق الوصاية بالمرأة والاهتمام بها والدعوة إلى الحفاظ على حقوقها وطلب الرحمة بها فإن النبي ﷺ ابتدأ الحديث وأنهاه بالوصاية بالنساء، حيث يقول: «**استوصوا بالنساء خيرًا، فإن المرأة خُلِقت من ضلع، وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه، فإن ذهبتَ تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج، فاستوصوا بالنساء خيرًا**»، وهذا حث للرجال على التغاضي عما يرونه منها من غلبة العاطفة، ودعوة لهم إلى التسامح والصفح والصبر على ما يصدر من النساء من انفعالات عاطفية.

وأما الإشارة إلى أن المرأة خُلقت من ضلع أعوج فإن الصحيح أن هذا مثل ضربه النبي ﷺ لإيصال المعنى وتوضيحه، ويدل على ذلك الراوية الأخرى للحديث، وفيها: «**المرأة كالضلع، إن أقمتها كسرتها، وإن استمتعت بها استمتعت**

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٥١١)، وغيره.

(٢) أخرجه البخاري، رقم (٣٣٣١)، ومسلم، رقم (١٤٦٨).

بها وفيها عوج»[1]، ووجه التمثيل: أن الضلع عادة ما يكون الاعوجاج في أعلاه، وأعلى ما في المرأة رأسها، وفيه لسانها، الذي تعبر به عن عواطفها وانفعالاتها، فشبه النبي ﷺ عن ذلك باعوجاج أعلى الضلع، ونبه بهذا المثل على أن المرأة جبلت على الانفعال، وأنها ممن يغلب عليه العواطف، فربما تطلق ألفاظًا تغلب الرجل، وتخرجه عن اعتداله، فأمر النبي ﷺ بتفهم هذا الأمر، وأرشد إلى حسن التعامل معه.

فالمراد بذلك التمثيل إذن إيصال المعنى في أوضح صورة، وليس المراد منه التقليل من شأنها أو الاحتقار لها، أو إنزال مكانتها الإنسانية عن مكانة الرجل.

فلو أن هناك قبيلة مشهورة بسرعة الغضب والانفعال، ثم قال الأمير لواليه أوصيك بقبيلة بني فلان خيرًا، فإنهم مشهورون بالغضب وسرعة الانفعال فتعامل معهم بلطف، فإن أحدًا لا يفهم من وصية الأمير هذه أنه يقلل من شأن هذه القبيلة أو يحقر أمرها، وإنما المفهوم من كلامه أنه يسعى إلى تفهم حالهم ويدعو إلى حسن التعامل معهم.

وقد توارد كثير من علماء الإسلام على فهم ذلك الحديث بأن المقصود منه تقدير المرأة والحفاظ على حقوقها وقدرها، فقد بوب البخاري في صحيحه على هذا الحديث **بابين**:

الأول: «باب المداراة مع النساء وقول النبي ﷺ: «**إنما المرأة كالضلع**»».

والثاني: «باب الوصاية بالنساء»[2].

وبوَّب عليه الدارمي فقال: «باب مداراة الرجل أهله»[3]، وبوب عليه النسائي فقال: «باب مداراة الرجل زوجته»[4]، وبوب عليه البيهقي فقال: «باب حق المرأة على الرجل»[5]، وبوب عليه ابن الأثير فقال: «الفرع الثاني: في حق المرأة على الزوج»[6].

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٥١٨٤).

(٢) انظر: الجامع الصحيح، البخاري (٦/ ٤٢٢).

(٣) سنن الدارمي (٢/ ١٩٨).

(٤) سنن النسائي (٥/ ٣٦٤).

(٥) سنن البيهقي (٧/ ٢٩٥).

(٦) جامع الأصول (٦/ ٥٠٣).

فهذه التبويبات تدل على أن كثيرًا من علماء الإسلام لم يفهموا من الحديث التقليل من شأن المرأة، أو الدعوة إلى احتقارها وإنقاص منزلتها عن الرجل، وإنما فهموا منه الدعوة إلى احترامها وتقدير ما جبلت عليه، والحث على إعطائها حقها الذي يتناسب مع طبيعتها.

٤ ـ الحكم على المرأة بالشيطنة:

ومن الاعتراضات التي يعترض بها دعاة محاربة الذكورية على الإسلام: أنه حكم على المرأة بالشيطنة[١]؛ فقد قال النبي ﷺ: «**إن المرأة تقبل في صورة شيطان وتدبر في صورة شيطان، فإذا رأى أحدكم امرأة فأعجبته، فليأت أهله؛ فإن ذاك يرد مما في نفسه**»[٢].

ولكن هذا الاعتراض خطأ ظاهر؛ لكونه مبنيًّا على فهم خاطئ للحديث، فالنبي ﷺ لم يقل إن المرأة شيطان، وإنما غاية ما فيه الإخبار عن أن الشيطان يستغل صورة المرأة ومشيتها، ويثير الفتنة بها في نفوس الرجال؛ ليوقعهم في الزنى والخيانة الزوجية، وهذا ما يدل عليه الحديث الآخر، الذي يقول فيه النبي ﷺ: «**المرأة عورة، فإذا خرجت استشرفها الشيطان**»[٣]؛ أي: رفع بصره إليها ليستغلها ويزينها للرجال الأجانب ويغويها أو يغوي بها[٤].

وهذا المعنى هو المراد الذي فهمه منه علماء الإسلام من الحديث، يقول القرطبي: «وقوله: إن المرأة تقبل في صورة شيطان؛ أي: في صفته من الوسوسة، والتحريك للشهوة؛ بما يبدو منها من المحاسن المثيرة للشهوة النفسية، والميل الطبيعي، وبذلك تدعو إلى الفتنة التي هي أعظم من فتنة الشيطان، ولذلك قال ﷺ: «**ما تركت في أمتي فتنة أضر على الرجال من النساء**». فلمّا خاف ﷺ هذه المفسدة على أمته، أرشدهم إلى طريق بها تزول وتنحسم، فقال: «**إذا أبصر أحدكم المرأة فأعجبته فليأت أهله**»، ثم أخبر بفائدة

---

(١) انظر: تحقير المرأة في الإسلام، مجلة أنا أفكر (٢/ ٩ ـ ١٠).

(٢) أخرجه مسلم، رقم (٢٤٩١).

(٣) أخرجه الترمذي، رقم (١١٧٣)، وهو حديث صحيح.

(٤) انظر: تحفة الأحوذي، المباركفوري (٤/ ٢٨٢)، وفيض القدير في شرح الجامع الصغير، المناوي (٦/ ٣٤٦).

ذلك، وهو قوله: «**فإن ذلك يردّ ما في نفسه**»[1].

ويقول ابن الجوزي: «وقوله: في صورة شيطان أي: إن الشيطان يزين أمرها، ويحث عليها، وإنما يقوى ميل الناظر إليها على قدر قوة شبقه، فإذا جامع أهله قل المحرك وحصل البدل»[2].

وسياق الحديث وتركيبه يدل على أنه جاء لقطع سبل الوقوع في جريمة الزنى والوقوع في الخيانة الزوجية، والغريب حقا أن المعترضين على الإسلام لم يعتبروا التوجيه النبوي في الدعوة إلى الترابط بين الزوج وزوجته وحثه للرجل الذي وجد فتنة بامرأة أجنبية عنه على المبادرة إلى زوجته وقضاء وطره منها حتى لا يتعلق قلبه بغيرها، وإنما نظروا إلى بيانه لاستغلال الشيطان لها فقط.

فالحديث إذن لم يأت فيه وصف المرأة بالشيطان، وإنما الذي جاء فيه أن الشيطان من حرصه على إغواء الناس وإيقاعهم في الحرام، وتخريب بيوتهم وعلاقاتهم الزوجية، يستغل المرأة ويزيّنها في أعين الرجال الأجانب، فالقول بأنها تقبل في صورة شيطان، أسلوب من أساليب اللغة العربية في التحذير من فتنة النساء الأجنبيات.

ثم على التسليم بأن المرأة وُصفت بالشيطنة في الحديث، فهذا الأمر ليس خاصا بالمرأة، فقد وصف الرجل أيضًا بذلك، فقد قال النبي ﷺ: «**إذا صلى أحدكم إلى شيء يستره من الناس، فأراد أحد أن يجتاز بين يديه فليدفعه، فإن أبى فليقاتله؛ فإنما هو شيطان**»[3].

أما المستوى الرابع: فهو نعيم الجنة وطيباتها:

فقد ادعى متهمو الإسلام بالذكورية أن القرآن إذا تطرق لنعيم الجنة يوجّه الخطاب في أكثر الأحوال وأغلبها إلى الرجال، ويعد الرجال بالنساء الجميلات والجواري والخدم، والعدد من الزوجات، بينما لا يعد المرأة بشيء من ذلك، فإذا كان تعدد الأزواج للمرأة في الدنيا محرمًا وممنوعًا لما يترتب عليه من

---

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٤/ ٩٠).

(٢) كشف المشكل من حديث الصحيحين (١/ ٧٤٦)، وانظر: شرح صحيح مسلم، النووي (٩/ ١٧٨).

(٣) أخرجه البخاري، رقم (٥٠٩)، ومسلم، رقم (٥٠٥).

المفاسد في الأنساب وغيرها، فإن هذه المفاسد منتفية في الجنة، فلماذا لا تعدد المرأة الأزواج أيضًا؟!

وكذلك فإن الإسلام يعد الرجال برؤية الله في الجنة كل يوم جمعة، ولكن النساء لا يرون الله في هذا اليوم، وإنما يُبقين في البيوت لاستقبال أزواجهن.

وهذا الاعتراض غير صحيح، وهو مبني على تصورات خاطئة، وتوهمات وظنون لا دليل عليها ولا أثارة من علم، وكشف ما فيه هذا الاعتراض من خلل يتبين **بالأمور التالية**:

• **الأمر الأول**: أن النصوص الشرعية في الإسلام لا تفرق بين الرجل والمرأة في الوعد بالجنة، والأصل فيها التساوي بين الرجل والمرأة في كل ما جاء من النعيم في الجنة، كالمآكل والمشارب والملابس والفرش وغيرها من أنواع النعيم، يقول الله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا ۖ وَمَنْ عَمِلَ صَـٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ ۝٤٠﴾ [غافر: ٤٠]، ويقول تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ۝١٢٤﴾ [النساء: ١٢٤]، ويقول تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَـٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ۝٩٧﴾ [النحل: ٩٧].

ومع ذلك فنحن لا ننكر أن بعض العلماء ذهب إلى أن النساء لا يرين الله في الجنة، وبعضهم ذهب إلى أنهن لا يرينه إلا في الأعياد فقط، ولكن الصحيح أنهن مثل الرجال، لا فرق بينهم في هذا النعيم الذي هو أعظم نعيم أهل الجنة[1].

• **الأمر الثاني**: نحن نقر أن النصوص الشرعية استعملت الأسلوب المذكر كثيرًا في الوعد بنعيم الجنة، ولكن ذلك لا يعني أن الإسلام يحتقر المرأة ويقلل من منزلتها، وإنما هو داخل ضمن ظاهرة التغليب في اللغة العربية التي سبق بيان حقيقتها، وإثبات أنها راجعة إلى معانٍ بلاغية وأسلوبية، وليس لها علاقة ضرورية بالتفاضل.

وفضلًا عن ذلك، فإن النصوص الشرعية لم تقتصر في وعودها بنعيم الجنة

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٦/ ٤٢٠ ـ ٤٣٠)، ولوامع الأنوار البهية، السفاريني (٢/ ٢٤٧).

على الأسلوب المذكر فقط، بل جاءت نصوص كثيرة جدًّا معتمدة في التعبير على الأسلوب المؤنث أيضًا، كما في النصوص القرآنية السابقة وغيرها.

بل إن النصوص تحدثت عن نعيم المرأة المسلمة في الجنة، وأخبرت عن عدد من التفاصيل المتعلقة بها، فأخبرت بأنها في الجنة تكون في غاية الجمال، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنشَأْنَٰهُنَّ إِنشَآءً ﴿٣٥﴾ فَجَعَلْنَٰهُنَّ أَبْكَارًا ﴿٣٦﴾ عُرُبًا أَتْرَابًا ﴿٣٧﴾﴾ [الواقعة: ٣٥ ـ ٣٧]، وقد ذهب عدد من المفسرين إلى أن المراد بهذه الآيات النساء المؤمنات في الدنيا، وأن الله وعدهن بأنه يجعلهن في غاية الجمال والحسن، وأنهن لا يفقدن بكارتهن أبدًا، ولا يفقدن جمالهن أبدا[(١)].

وأخبر النبي ﷺ عن الصفة الجمالية للمرأة المسلمة في الجنة فقال: «**لو اطلعت امرأة من نساء أهل الجنة على أهل الأرض؛ لأضاءت ما بينهما، وملأت ما بينهما بريحها، ولنصيفها ـ يعني: الخمار ـ خير من الدنيا وما فيها**»[(٢)].

• **الأمر الثالث**: أننا لا نعرف كل ما في الجنة من نعيم، وإنما أُخبِرنا عن شيء يسير منه فقط، وقد أخبرنا الله بأن كل صالح سواء كان ذكرًا أو أنثى يعطى في الجنة من النعيم بغير حساب، وبما لا يخطر على بال أحد، يقول الله تعالى في الحديث القدسي: «**أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر**»[(٣)]، وأخبر الله أن الملائكة تبشر المؤمنين فتقول لهم: ﴿نَحْنُ أَوْلِيَآؤُكُمْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِي ٱلْأٓخِرَةِ ۖ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِيٓ أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ ﴿٣١﴾﴾ [فُصِّلَت: ٣١].

فإذا كان الأمر كذلك، فقد يكون للنساء في الجنة من النعيم ما يكون مناسبًا لطبيعتهن مما لا نعلمه ويكون خاصًّا بهن دون الرجال، فإذا سلمنا بأنه جاء في النصوص اختصاص الرجال ببعض النعيم في الجنة، فإن هذا لا يعني أن النساء ليس لهن نعيم آخر يختصصن به دون الرجال، فما في الجنة لا يمكن الإحاطة به.

---

(١) انظر: تفسير الطبري (١١/ ٦٤٠)، والمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية (١٤/ ٢٤٨)، وتفسير القرآن، السمعاني (٣/ ٣٥٠).

(٢) أخرجه البخاري، رقم (٦٥٦٨).

(٣) أخرجه البخاري، رقم (٣٢٤٤).

• **الأمر الثالث**: أن ذلك الاعتراض مبني على أن البنية الإنسانية في الجنة تبقى كما كانت عليه في الدنيا، ولأجل هذا حكموا على أن التعدد للرجل فيه ظلم للمرأة وقهر لها وأنها تتألم بتعدد زوجات زوجها، ولكن هذا تصور خاطئ، فالبنية الإنسانية في الجنة تتغير كثيرًا، فكما أنه ليس في الجنة غائط ولا بول ولا مخاط ولا روائح كريهة ولا نوم ولا حيض في النساء، فكذلك ليس في الجنة تكدر ولا حقد ولا قهر ولا تضجر ولا حسد ولا تضرر ولا منافسة، فالمرأة تتنعم مع زوجها حتى ولو كان معه أزواج أخرى، ولا تشعر بأي ضرر كما يحصل في الدنيا، فالكل في نعيم دائم ورضوان من الله أكبر.

• **الأمر الرابع**: أن المنع من تعدد الأزواج بالنسبة للمرأة في الدنيا ليس راجعًا إلى ما يترتب عليه من الأضرار في الأنساب وفي الصحة فقط، وإنما هو راجع إلى كونه منافيًا لطبيعة المرأة ذاتها، وكونها مطلوبة لا طالبة، ومحلًّا للحرث وليست فاعلة، ولهذا فإنه لا يجوز للمرأة العقيم أن تعدد الأزواج في الدنيا.

فالمنع من تعدد الأزواج للمرأة في الدنيا إذن راجع إلى أنه مناف للفطرة وللطبيعة الإنسانية، والجنة ليس فيها شيء يخالف الفطرة والطبيعة الإنسانية، فلا يكون فيها شيء من الأمور التي تحكم الفطرة ببطلانه أو استقباحه في الدنيا، كما أنه لا يصح فيها التعدد في الأزواج للمرأة، فإنه لا يصح فيها المثلية: المرأة مع المرأة أو الرجل مع الرجل، لكون كل هذه الأمور منافية للفطرة ومخالفة للطبيعة الإنسانية ذاتها.

• **الأمر الخامس**: وهو يقال من باب الجدل وإفحام المعترض فقط: أن ذلك الاعتراض مبني على أن التفاضل في النعيم إنما يكون بالكثرة، ولأجل هذا حكموا على أن نعيم المرأة أقل من نعيم الرجل لكونها لم تعدد في الأزواج، وهذا تصور خاطئ، فالنعيم في الجنة لا يكون بمجرد الكثرة، وإنما يكون بنوعه وكيفيته، فإذا كانت البنية الإنسانية تتغير في كثير من خصائصها في الجنة، فما الذي يمنع أن المرأة لا يكون نعيمها في الجنة إلا بزوج واحد فقط؟ وأن تعدد الأزواج لها يكون عذابًا وجحيمًا؟.

الاعتراض الخامس

اتهام الأديان بإفساد الحياة الإنسانية وانتهاك كرامتها

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على الادعاء بأن الأديان تتضمن تشريعات وأحكامًا وأفكارًا مضرة بالحياة الإنسانية، وتتسبب في إفساد الطبيعة البشرية، وتؤدي إلى إحداث الإضرار بها وإعطابها وتكديرها وانتهاك كرامتها، وأن الإنسانية لم تستفد من الأديان إلا مزيدا من الشقاء والضرر، وأنه كلما تخلصت من الأديان وتخلت عنها؛ ازدادت تحسُّنًا ورشادًا، ووصولًا إلى الاستقرار.

وفي صياغة هذه الدعوى يقول ديفيد هيوم على لسان فيلون: «وإذا ذُكرت الروح الدينية في أية رواية تاريخية أيقنا أننا سنلقى فيما بعد تفاصيل عن الشقاء الذي يصحبها، وليس ثمة حقبة في الزمان يمكن أن تكون أسعد أو أكثر رفاهية من تلك الحقبة التي لم يكن فيها اعتبار ما لهذه الروح الدينية، أو لم يسمع عنها فيها»[1].

ولا يملّ المعترضون على الأديان من تكرار هذه الدعوى، وتراهم يتغنون بها في كل محفل ونادٍ، وتتفرع أصول هذه الدعوى إلى **ستة فروع أساسية**:

الفرع الأول: دعوى إفساد الطاقة الإنسانية، وتعطيل الحركة العملية.

الفرع الثاني: دعوى إفساد عقل الإنسان وتفكيره.

الفرع الثالث: دعوى إفساد العلاقات الإنسانية.

الفرع الرابع: دعوى انتهاك الحرية الإنسانية.

الفرع الخامس: دعوى إفساد الطبيعة الإنسانية.

---

(١) محاورات في الدين الطبيعي، ديفيد هيوم (١٤٩)، وفيلون هو الشخصية التي تمثل آراء هيوم في تلك المحاورات كما سبق بيانه.

الفرع السادس: دعوى إفساد نظرة الإنسان إلى الحياة.

أما الفرع الأول: وهو دعوى إفساد الطاقة الإنسانية، وتعطيل الحركة العملية:

فقد ادعى المعترضون على الأديان بأنها تدعو إلى الإيمان بالقدر، وتجعل كل شيء خاضعًا لقدرة الله ومشيئته، وهذا الاعتقاد يؤدي إلى أن الإنسان يبقى مستسلمًا للقدر المجهول الذي لا يعلم عنه شيئًا.

فدين الإسلام مثلًا يؤكد في كثير من نصوصه على أن كل شيء خاضع لمشيئة الله وقدرته وإرادته، ولا يمكن للإنسان أن يخرج عن هذا التقدير المجهول أبدا، فالمسلمون «تجعلهم ديانتهم كمن يهوي في الفضاء بحسب ناموس لا يتحول ولا يتبدل، ولا حيلة فيه سوى متابعة الصلوات والدعوات والاستغاثة بالله الأحد، الذي هو مستودع الآمال، ولفظة الإسلام معناها: الاستسلام المطلق لإرادة الله»[1].

وحكم ماركس على الدين بأنه يعطل القدرة الإنسانية على العمل فقال في مقالته الشهيرة إن الدين: «زفرة المخلوق المضطهد، روح عالم لا قلب له، كما أنه روح الظروف الاجتماعية التي طرد منها الروح، إنه أفيون الشعوب»[2]، وأكد على أن «الدين شمس وهمية تدور حول الإنسان»[3]؛ وذلك أنه يخدر الكادحين والمظلومين عن المطالبة بالحقوق والثورة ضد الطبقات الاقطاعية الظالمة.

والتسوية بين جميع الأديان في هذا الاعتراض غير صحيح، بل هو مجرد وهم لا حقيقة له، ولا يعدو أن يكون كلامًا فارغًا من المضمون الصحيح، وبيان ما في هذه الدعوى من اضطراب وخطأ يتحصل في **الأمور التالية**:

- **الأمر الأول**: أن هذه الدعوى مبنية على خلط فظيع بين أشكال الأديان المختلفة، وجعلها في حكم واحد، فحين رأى بعض المعترضين أن بعض صور

---

(١) انظر في هذا الاعتراض: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي (٤٥، ١١٨، ١٢٣)، ومن افتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام، عبد المنعم فؤاد (٢٥٢).

(٢) المرجع السابق (٣٤).

(٣) المرجع السابق (٣٤).

الأديان في بعض المراحل التاريخية تؤدي إلى إفساد الطاقات الإنسانية وتدعو إلى الخضوع والخنوع للإقطاعيين، بادروا إلى إطلاق تهمتهم، وحكموا على كل أشكال الدين بحكم واحد.

وهذا تجاوز في الحكم، واعتداء في الكلام، وتعسف في التعميم لا يقوم على برهان، ولا يستند إلى دليل، وقد انتقد الفيلسوف المعاصر روجيه جارودي ماركس بشدة في حكمه على كل الأديان بأنها أفيون للشعوب، وذكر أن «القول بأن الدين في كل زمن ومكان يصرف الإنسان عن العمل والكفاح، يتناقض تناقضًا صارخا مع الواقع التاريخي»، وذكر أن الدين أدى في بعض الحالات «دورًا إيجابيًا وتقدميًا كبيرًا»[1].

وكشف روجيه جارودي عن تناقضات دعاة الماركسية، ورصد اعترافاتهم التي أعلنوا فيها أن الدين كان محركًا أساسيًّا فعالًا في عدد من الحركات الثورية في الفكر الغربي[2].

وإذا انتقلنا إلى الإسلام، فإنا نجد أحكامه وتوجيهاته تسير على نقيض هذه الدعوى، وتؤسس لروح إنسانية فاعلة في الوجود والحياة، فالإسلام يوقظ الضمير الإنساني ويشعل الوعي لديه، فالإنسان مسؤول عن أفعاله كلها، ومحاسب عليها، وعلى كل ما يصدر منه، وعليه مراقبون يقيدون كل ما يفعله أو يتحدث به، كما قال تعالى: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴿١٨﴾﴾ [ق: ١٨]، وكما قال تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ﴿١٠﴾ كِرَامًا كَاتِبِينَ ﴿١١﴾ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ ﴿١٢﴾﴾ [الانفطار: ١٠ ـ ١٢]، فهذه المعاني توجب على الإنسان أن يكون متيقظًا دائمًا، وفي مراقبة دائمة ووعي مشتعل.

والإسلام في الوقت نفسه يدعو إلى التأمل في الكون ويحث على البحث والتنقيب في أسراره وإعمال العقل والتفكير في مشاهده ومظاهره، ويذم كثيرًا الذين لا يعملون عقولهم.

وفوق ذلك فإن دين الإسلام يهدد الراضين بالظلم ويتوعد القاعدين عن

---

(١) روجيه جارودي والمشكلة الدينية، محسن الميلي (١٤٣)، وانظر: شبهات حول الإسلام، محمد قطب (١٨٤)، والإسلام في مواجهة الإيديولوجيا المعاصرة، عبد العظيم المطعني (٣٩٧).

(٢) روجيه جارودي والمشكلة الدينية، محسن الميلي (١٤٣ ـ ١٤٤).

مكافحة الظالمين بسوء المصير في الدنيا والآخرة، مع قدرتهم على إزالته، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٨﴾﴾ [النساء: ٩٨]، ويقول النبي ﷺ: «**إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمّهم الله بعقابه**»[(١)]، ويقول ﷺ: «**إذا رأيتم أُمتي تَهابُ الظالم أن تقول له: إنك أنت ظالم، فقد تُوُدِّعَ منهم**»[(٢)]، وجعل النبي ﷺ قول الحق أمام السلطان الجائر من أفضل الجهاد، فقال حين سأله رجل عن أفضل الجهاد: «**كلمة حق عند سلطان جائر**»[(٣)].

وإذا اقتصر نظرنا على شريعة الجهاد فقط، فإنها كافية في نسف ذلك الاعتراض من أساسه، فالجهاد دعوة إلى التحرك وبذل النفس والمال، وتربية على الفداء والشجاعة والكرم، وتنفير من السكون والركون إلى الظلمة، ومع دعوة الإسلام إلى ذلك، فإنه يحذر من الفرار من القتال، ويعده ذنبا عظيما، كما قال تعالى: ﴿قُل لَّن يَنفَعَكُمُ ٱلْفِرَارُ إِن فَرَرْتُم مِّنَ ٱلْمَوْتِ أَوِ ٱلْقَتْلِ وَإِذًا لَّا تُمَتَّعُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٦﴾﴾ [الأحزاب: ١٦].

فهذه التشريعات والأحكام تدل على أن وصف الإسلام بأنه مخدر للشعوب ومعطل لطاقاتها، مجرد وهم وخيال لا حقيقة له[(٤)].

• **الأمر الثاني**: فضلًا عن أن طبيعة الدين الإسلامي وتشريعاته مناقضة للادعاء بأنه معطل للطاقة الإنسانية، فإن تاريخ الحضارة الإسلامية مناقض له أيضًا، فليس يشك أحد في أن المسلمين أقاموا حضارة عظيمة واسعة الأرجاء، ومتعددة الجوانب والاتجاهات، تفوقت على كل الحضارات الموجودة في ذلك الزمن، وقد توسع عدد من الدارسين من المسلمين وغيرهم في شرح عظمة تلك الحضارة، والكشف عن معالمها ومجالاتها المختلفة[(٥)].

---

(١) أخرجه أحمد، رقم (٣٠).

(٢) أخرجه أحمد، رقم (٦٥٢١)، والبزاز في المسند، رقم (٣٢٧٤).

(٣) أخرجه أحمد، رقم (١٨٨٣٠)، وابن ماجه، رقم (٤٠١٢)، وصححه الألباني.

(٤) انظر: الدين في عصر العلم، يوسف القرضاوي (٩٨ ـ ١٠٨).

(٥) انظر: فضل الإسلام على الحضارة الغربية، مونتجومري، وغيره من البحوث..

ومناقضة ذلك الاعتراض ليست مقتصرة على التاريخ الماضي فقط، بل تشمل العصر الحديث، فإن جميع الحركات التي ظهرت في العالم الإسلام ضد الاستعمار كانت ذات طابع ديني ظاهر؛ «فجميع الحركات التحريرية في الشرق الإسلامي كانت من وحي الدين، حركة الشعب المصري ضد الاحتلال الفرنسي كانت حركة علماء الدين، والثورة على ظلم محمد علي كان رائدها السيد عمر مكرم الزعيم الديني، والثورة على الإنجليز في السودان كان زعيمها المهدي الكبير، وهو زعيم ديني، والثورة على الطليان في ليبيا، وعلى الفرنسيين في المغرب،كلها حركات دينية، وثورة الإندونيسيين على هولندا كانت ثورة باسم الدين وعلى أساس الدين، في كل مكان ثورة تشهد بأن هذا الدين قوة تحررية»[١].

ويؤكد المؤرخ برنارد لويس الحقيقة السابقة فيقول: «ومنذ التغلغل الغربي في العالم الإسلامي حتى يومنا هذا كانت أهم الحركات الفكرية المتميزة المهمة الأصيلة التي قامت في وجهه: حركات إسلامية... وأقوى الحركات التي قامت، والتي كسبت أقوى التأييد، وأثارت حماس أغلب الجماهير كانت دينية شعبية في أصولها، وفي شعارها، وفي الأسلوب التي عبرت به عن غايتها وسبيلها»[٢].

• **الأمر الثالث**: أن هذه الدعوى في الحقيقة مقلوبة على أتباع التيار الإلحادي، فإن ما يدعون إليه من الإلحاد والمذاهب الفلسفية المادية هي التي تؤدي إلى إفساد الكيان الإنساني وتعطيل طاقاته، وتتسبب في تخدير الشعوب وتضليلها، فإن النظريات المادية جعلت حركات الإنسان ومشاعره ما هي إلا عبارة عن نتيجة لتحركات الذات المادية الجامدة، فجميع تحركات الإنسان ما هي إلا استجابة قسرية جبرية لتلك التحركات، لا يملك معها صرفًا ولا عدلًا.

وهذه التصورات تؤسس في الإنسان الأنانية، والانقطاع الشعوري عن بني جنسه، وتغرس فيه الشعور بالسلبية والانطواء والبعد عن العمل؛ لأن كل أفعاله هو مجبور عليها، ولا يملك أن يخرج عنها بأي وسيلة كانت.

---

(١) شبهات حول الإسلام، محمد قطب (١٨٦).

(٢) الغرب والشرق الأوسط (١٤٨)، وانظر: الدين في عصر العلم، يوسف القرضاوي (١٠٩ ـ ١١٦).

وأما المذاهب الماركسية الاشتراكية فقد أحسن الأستاذ عباس محمود العقاد في وصفها حين قال: «إن المسكر حقًّا هو مذهب ماركس من جميع نواحيه؛ لأنه يرفع عن الضمير شعوره بالمسؤولية، ويغريه بالتطاول والبذاء على ذوي الأقدار العظماء، إنه يرفع من الضمير شعوره بالمسؤولية؛ لأنه يلقي بالمسؤوليات كلها على المجتمع»[1].

• **الأمر الرابع**: أما الاعتراض الإسلام بعقيدة الإيمان بالقضاء والقدر، فهو مشهد آخر من مشاهد الجهل وسوء الفهم، والتهور والطيش في إصدار الأحكام، فإن النصوص الشرعية التي أخبرت بالقدر السابق هي نفسها التي أخبرت بأن كل إنسان مسؤول عن أفعاله، وهي التي عززت المسؤولية الفردية في نفوس الناس، وهي التي دعت إلى وجوب الأخذ بالأسباب، والاستعداد للأمور، وبذل الجهد في التطور والارتقاء، وهي التي حكمت على من يترك الأسباب ويركن إلى الكسل بالذم والتقبيح.

ويكفي في الجواب على هذه الدعوى كشف الأحوال العملية التي كان يعيشها النبي ﷺ وأصحابه في حياتهم اليومية، فإن من المعروف من سيرته ﷺ أنه كان يبذل في دعوته كل جهد، ويتحمل فيها كل صعب، حتى يوصل رسالته للناس، فقد تحمل المشاق الكبيرة واحتمل الأذى من قومه، وقطع المسافات الشاسعة مسافرا إلى القبائل العربية، ليدعوهم إلى دينه، فلو كانت شريعة الله ونصوصها تدعو إلى الاستسلام والاتكال على القدر فكيف فعل رسول الله ذلك؟! هل يعقل أن يكون النبي ﷺ نفسه مخالفًا لشريعته التي جاء بها؟!

بل إن العقل السليم يدل على أن تصرفاته تلك هي التي تدل على حقيقة الروح التي تحملها رسالة الإسلام، وتظهر أثرها على النفس الإنسانية، فعدم الاعتماد عليها يعد قفزًا منهجيًّا كبيرًا في تصوير حقائق الأفكار والتصورات؛ لأن من المعلوم بداهة عند من يريد أن يدرس طبيعة أية دعوة أن أفضل طريق لمعرفة ذلك هو دراسة سلوك الداعي الأول إليها، فهو أحرى من يمتثل روح دعوته.

وإذا انتقلنا إلى أحوال الصحابة الكرام ـ وهم بالطبع أكثر الناس فهما للشريعة وأكثرهم تمسكا بروحها ـ، فإنا نجدهم تحملوا من المشاق والأتعاب في

---

(١) أفيون الشعوب (٩).

حياتهم الاجتماعية، وبذلوا جهودًا مضنية لأجل نشر الإسلام، ولم يتكلوا على القدر، وإنما استثمروا كل ما يمكنهم من الأسباب المادية، واستثمروا مع ذلك السنن الكونية لعمارة الأرض وإقامة الحضارة الرشيدة فيها، فهل من المعقول أن تكون الشريعة الإسلامية تدعو إلى الخمول والكسل، والاتكال على القدر ثم يكون أعلم الناس بها وأشدهم تمسُّكًا بها ليسوا متصفين بما تدعو إليه؟!!

وأما الفرع الثاني: وهو دعوى إفساد عقل الإنسان وتفكيره:

فقد ادعى المعارضون أن الأديان مضرة بالعقل الإنساني، وأنها تؤدي إلى تحطيمه، وإدخال الفساد عليه، وأنها تفتح الأبواب مشرعة أمام الخرافات لتلج إلى داخل العقل.

والأديان في نظرهم تعوق الإبداع والتقدم العقلي، وتسد كل منافذ الرقي في التفكير، ويدّعون أن الأديان تحارب العلم وتسعى إلى إغلاق كل طرقه وسبله ووسائله، وفي خصوص دين الإسلام ادعى رينان ـ وهو من أتباع التيار الربوبي ـ أن الإسلام يحارب العلم ويدعو إلى سحق العقل، وأن المسلمين يحتقرون العلم التجريبي والبحث والتأمل في الوجود، وادعى أن المسلمين سحقوا العقول المفكرة في البلاد التي سيطروا عليها[١].

وهذه الدعوى لا تختلف عن سواها من الدعاوى في التلبس بالأغلاط في الفهم والاستنتاج والبناء، وبيان ما فيها من خطأ وانحراف يتحصل في **الأمور التالية**:

- **الأمر الأول**: أن القول بأن الدين يحارب العلم والبحث، والتنقيب ويعوق التقدم يتناقض مع حقيقة الإسلام، ونصوصه الصريحة البينة، فنحن نسلم أن بعض الأديان الوضعية والمنحرفة اشتملت على قضايا كثيرة مناقضة للعقل والعلم، وقام كثير من أتباعها بمحاربة العلم والتقدم فيه.

ولكن دين الإسلام على النقيض من ذلك، فإنه أنزل العقل منزلة عالية، وبوأه مكانة رفيعة، فمن مزايا القرآن المشهودة الاهتمام بالعقل والإعلاء من

---

(١) انظر: الإسلام والعلم: مناظرة بين رينان والأفغاني (٣٤، ٣٥، ٤٣، ٤٤)، ومجلة أنا أفكر، عدد (١٦) (ص٥٨).

منزلته في التكليف، وقد جاءت دعوة القرآن إلى استعمال العقل وضرورة الأخذ به وأهمية إعماله في النظر والتدقيق في الكون في آيات كثيرة، بلغت أكثر من خمسين موضعًا، كما جاءت عشرات الآيات في إيقاظ الحواس ووجوب إعمال السمع والبصر وإيقاظ حاسة التفكر والتأمل عند الإنسان، وكرر الذم فيه لمن لا يعمل عقله ويعرض عن التفكر والتأمل في الوجود[1].

وأما دعوة الإسلام إلى العلم والتعلم فهي أشهر من أن نشتغل بذكرها، ولو لم يكن فيه إلا أن أول آية نزلت على النبي ﷺ كانت أمرا بالقراءة، كما قال تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾ [العلق: ١ ـ ٥]، لكفى بذلك.

وكل النصوص فيه تدل على أن العلم ليس قسيمًا للدين، فضلًا عن أن يكون مناقضًا له، وإنما تدل دلالة قطعية على أن العلم جزء من الدين ومكون رئيس من مكوناته ومتداخل معه.

والعلم الذي دعا إليه الإسلام وحث عليه القرآن ليس خاصًا بالعلوم الشرعية فقط، بل يشمل كل علم صحيح يستند إلى أدلة صحيحة مستقيمة، فالعلم المحمود في الإسلام يشمل أمورًا كثيرًا في مجالات الطب والفلك والجغرافيا والتاريخ وعلوم اللغة، وقد نص فقهاء الإسلام على أن تعلم هذه العلوم من فروض الكفاية التي يجب على أهل كل بلد أن يوجد فيهم من يكون عالمًا بها، فإن فرطوا فيها جميعا وقعوا في الإثم[2].

لا جرم أن النصوص الشرعية لم تأت بتفاصيل بيِّنة في تلك العلوم؛ لكون ذلك ليس من أهداف الإسلام وغاياته، ولكن تعاليم الإسلام وإرشاداته هيأت المناخ النفسي والعقلي لنشأة العلوم التجريبية وتطورها، ووجهت العقول والأذهان نحو الاهتمام بها.

ويتبين صدق ذلك **بالأمور التالية**:

١ ـ الدعوة إلى تكوين العقلية العلمية التي تهتم بالبرهان والبحث عن

(١) انظر: الدلالة العقلية في القرآن، عبد الكريم عبيدات (٨٦)، والتفكير فريضة إسلامية، عباس محمود العقاد (٧ ـ ٨).

(٢) انظر: إحياء علوم الدين، الغزالي (١/ ١٦).

الدليل، وتنفر من التقليد، ولا تقبل الاعتماد على العواطف والظنون.

٢ ـ الدعوة إلى محاربة الأمية والحث على التعلم ونشر العلم في العالمين.

٣ ـ الدعوة إلى تعلم اللغات المختلفة، والحث على الاستفادة مما عند الآخرين من علوم مفيدة.

٤ ـ التنبيه على ضرورة الاعتماد على البحث التجريبي في الأمور ذات الطبيعة التجريبية، وإقرار العمل بالتجربة فيها، ولزوم النزول عند رأي الخبراء وأهل المعرفة فيما يخصهم من علوم.

وهذه الدلائل عليها شواهد كثيرة في النصوص الشرعية، ولو أخذنا بسردها لطال بنا المقام جدًّا[١].

ولم يكتف القرآن بالإرشادات والتوجيهات النظرية في الدعوة إلى العلم، وإنما تضمن منهجية علمية تفكيرية متعددة الأركان، وهي مبثوثة في سور القرآن وآياته، فالدارس للقرآن يجد فيه إشارة إلى عمليات التفكير المختلفة، وإشارة إلى أنواع التفكير العلمي، وإشارة إلى أحوال التفكير العلمي، وتعريجًا على الميادين التي يعمل فيها التفكير العلمي، ولم يكتف القرآن بذلك، وإنما حدد الميادين التي لا يصح للعقل الإنساني الخوض فيها، ثم زاد على ذلك أن ذكر الضوابط التي يجب على التفكير العلمي أن يلتزم بها، سواء الضوابط الأخلاقية أو العلمية، وتضمن كذلك الإشارة إلى الأهداف التي يجب أن يسعى إليها التفكير العلمي، ومع كل ذلك يجد الدارس في القرآن إشارة إلى معوقات التفكير العلمي المختلفة[٢].

ونتيجة لإرشادات النصوص الإسلامية الواضحة وما تضمنته من مكونات المنهجية العلمية، توجه الباحثون المسلمون إلى المجالات التجريبية المختلفة بقوة، وأنشأوا منهجًا علميًّا تجريبيًّا كبيرًا، وخلفوا بعدهم تراثًا معرفيًّا ثريًّا، شمل

---

(١) انظر: الرسول والعلم، يوسف القرضاوي (٣٧ ـ ٥٧)، وموقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة، عبد الحليم محمود (٦٥ ـ ١٣٧)، والإسلام والعلم التجريبي، فاروق الدسوقي (١٤٨ ـ ١٦٨)، وموقف الإسلام والكنيسة من العلم، عبد الله المشوخي (١٢ ـ ٦٤).

(٢) انظر في توضيح ذلك كله: منهجية التفكير العلمي في القرآن الكريم، خليل الحدري.

علوم الرياضيات والطب والفلك والكيمياء والتاريخ والجغرافيا وغيرها[١].

وتفَوّقُ المسلمين في العلوم التجريبية بات من الحقائق التاريخية البينة التي لا يمكن التشكيك فيها، بل أضحى تأثيرها في الحضارة الغربية لا يقل ظهورًا وثبوتًا، وقد أقر بذلك عدد غير قليل من المؤرخين والمفكرين الأوروبيين، وفي ذلك يقول بريفولن في كتابه «بناء الإنسانية»: «لقد كان العلم أهم ما جادت به الحضارة العربية على العالم الحديث... ولم يكن العلم وحده هو الذي أعاد إلى أوروبا الحياة، بل هناك مؤثرات أخرى كثيرة من مؤثرات الحضارة الإسلامية بعثت باكورة أشعتها إلى الحياة الأوروبية... وليس ثمة ناحية واحدة من نواحي الازدهار الأوروبي إلا ويمكن إرجاع أصلها إلى مؤثرات الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة... وإن ما يدين به علمنا لعلم العرب ليس فيما قدموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات مبتكرة، بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكبر من هذا، إنه يدين لها بوجوده نفسه»[٢]، وهذا النص لا يخلو من المبالغة، ولكنه يكشف عن أصل الإقرار بذلك الأثر.

وفي إثبات تفوق الحضارة الإسلامية في العلوم وتأثيرها على غيرها من الحضارات، خصصت المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه مؤلفا خاصا أسمته «شمس العرب تسطع على الغرب»، وصفت فيه تأثير الفكر العربي على الوعي الأوروبي بوصف بليغ قالت فيه: «إن سيلًا من نتاج الفكر العربي ومواد الحقيقة والعلم، وقد نقحته أيد عربية ونظمته وعرضته بشكل مثالي، قد اكتسح أوروبا، وغمر أرضها الجافة غمرًا، فأشبعها كما يشبع الماء الرمال الظمأى... وفي مراكز العلم الأوروبية لم يكن هناك عالم واحد بين العلماء إلا مد يده إلى الكنوز العربية هذه يغرف منها ما شاء أن يغرف، وينهل كما ينهل الظمآن من الماء العذب»[٣].

وأكدت على أن العلوم العربية: «أفضال عربية على الغرب، ارتقت بأوروبا

---

(١) انظر: موقف الإسلام والكنيسة من العلم، عبد الله المشوخي (٦٩ ـ ٨٢)، وقضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، جماعة من الباحثين (٣٣ ـ ٤٥)، وفلسفة العلم بنظرة إسلامية، أحمد فؤاد باشا (٩٠ ـ ٩٩)، ومنهجية التفكير العلمي في القرآن الكريم، خليل الحدري (١٠٢ ـ ١٣٣).

(٢) دراسات في الفلسفة الحديثة، محمود زقزوق (١٦).

(٣) شمس العرب تسطع على الغرب (٣٠٥).

إلى مكانة مكنتها عن طريق اختراعاتها واكتشافاتها الخاصة من أن تتزَّعم العالم في ميادين العلوم الطبيعية»[١].

وقامت باستعراض العلوم علما علما، وكشفت في كل واحد منها أثر العلوم العربية على الوعي الأوروبي، ومن أعجب ما ورد في مؤلفها هو أن المؤلف الغربي كان إذا أراد لكتابه الانتشار والاشتهار وعلو المنزلة بين بني قومه ينسبه إلى عالم عربي!![٢].

وأما المستشرق مونتجومري وات فقد ألَّف في إثبات تأثير الفكر العربي على الوعي الأوروبي كتابا أسماه: «تأثير الإسلام في أوروبا خلال العصور الوسطى»، وترجم إلى العربية بعنوان «فضل الإسلام على الحضارة الغربية»، وأكد فيه على أن الحضارة العربية ساهمت بشكل كبير في تطوير الوعي الأوروبي في مجالات شتى، كالتجارة، وصناعة السفن، والاعتماد على البوصلة، والخرائط البحرية، والجغرافية والزراعة، وطرق الري، وعلم الفلك، والرياضيات، وغيرها[٣].

وانتهى إلى أن الفكر العربي زود «الفكر الأوروبي بغذاء ومواد جديدة، وفتح أمامه عالمًا كاملًا جديدًا من الميتافيزيقا، وكان على كافة مذاهب الفكر الأوروبي أن تدرس أولًا ترجمات المؤلفات العربية... وقد كانت كافة المدارس الفلسفية الأوروبية التالية مدينة أعظم الدَّين للمؤلفين العرب»[٤].

وتوصل إلى «أن تأثير الإسلام في العالم المسيحي الغربي هو أعظم مما يظن عادة، فلم يقتصر دور الإسلام على تعريف أوروبا الغربية بالكثير من منتجاته المادية، واكتشافاته التكنولوجية، ولا على إثارة اهتمام الأوروبيين بالعلوم الفلسفية، بل إنه دفع أوروبا أيضًا إلى تكوين صورة جديدة لذاتها»[٥].

وتتمثل أهمية هذه التقريرات الغربية في أنها قدمت بما تضمنته من أمثلة

---

(١) المرجع السابق (١٦٣).
(٢) انظر: المرجع السابق (٣٣٢).
(٣) انظر: فضل الإسلام على الحضارة الغربية (٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٤٨، ٤٩).
(٤) المرجع السابق (٩٧).
(٥) انظر: المرجع السابق (١١٤).

تاريخية أدلة تفصيلية على إثبات ذلك التأثير، وعلى عمقه، يمكن أن تشهر في وجه من ينكر تلك الحقيقة التاريخية.

• **الأمر الثاني**: أنه مع دعوة الإسلام القوية للعلم والتعلم والبحث، فإنه شن حربًا لا هوادة فيها على الخرافات والأوهام والأساطير، وسعى إلى إغلاق كل السبل المؤدية إليها.

فأعلن الإسلام الحرب على السحر، وجعله انحرافًا مبينًا، وضلالًا كبيرًا موجبًا لأشد أنواع العقوبات، فقال النبي ﷺ: «**اجتنبوا السبع الموبقات**». قالوا: يا رسول الله، وما هن؟ قال: «**الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات**»(١)، وجاءت نصوص كثيرة تحذر من السحر وتصفه بأبشع الأوصاف، حتى غدا السحر عند علماء المسلمين من الذنوب العظيمة، التي قد تخرج صاحبها من الإسلام، وتوجب قتله(٢).

وحرّم الإسلام الكهانة والشعوذة والتشاؤم بالطيور، والتعلق بالنجوم، وتحصيل العلوم عن طريق النظر في الخطوط المضروبة في الأرض، وجعل فعل ذلك من الذنوب العظيمة التي تؤدي بصاحبها إلى الشرك والخروج من الإسلام.

فأي طريقة تؤدي إلى إدخال العقل الإنساني في الخرافات والأساطير، فإنه لا يجوز سلوكها لتكوين الآراء والأفكار؛ ولهذا نهى النبي ﷺ عن سؤال الكهان والعرافين والسحرة، وحذر من أخذ المعارف منهم.

ونهى ﷺ عن أخذ المعرفة الغيبية عن طريق النظر في مسارات الطيور واتجاهاتها، وعن طريق النظر في النجوم، وعن طريق النظر في الخطوط في المرسومة في الأرض.

لأن كل تلك الطرق غير منضبطة، ويغلب عليها أن يتمحض الوقوع في الخطأ، وتدخل العقل الإنساني في متاهات الخرافة والخروج عن الواقع، فضلًا عما فيها من التعلق بغير الله.

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٦٨٥٧)، ومسلم، رقم (٢٧٢).

(٢) انظر: موقف الإسلام من السحر، حياة با أخضر (١/ ٥١٥ ـ ٥٥٠).

ولكن المعترضين على الإسلام لم يعتبروا تلك الشواهد كلها، وإنما يتعلقون بادعاءاتهم التي لا يملكون عليها دليلا.

● **الأمر الثالث**: مع ذلك كله فنحن نقر أن الإسلام تضمن أمورًا خارجة عن نمط التفكير المعتاد للإنسان، وتعد غريبة عنه، وربما يجد كثير من الناس صعوبة في تصورها، ولكن هذا ليس قادحًا في دين الإسلام؛ لأن هناك فرقًا بين المستحيل عقلا والمستبعد عقلا، وقد سبق في أول هذا الفصل التنبيه على أن الأنبياء قد يأتون بما تعجز العقول عن إدراكه، ولكنهم لا يأتون أبدًا بما تحكم العقول باستحالته.

ولا يصح أن تُجعل تلك الأمور مستندًا للادعاء بأن الإسلام يفتح الباب للتصديق بالخرافات والأساطير بسبب تضمنه لتلك الأمور المستبعدة، فإن ذلك ليس خاصًا بالإسلام، فإن العلم الحديث تضمن أمورًا كثيرًا خارجة عن نمط التفكير المعتاد للإنسان، ويكاد كثير من العقلاء يتشكك فيها ويتردد في قبولها، فالعلماء التجريبيون يذكرون مسافات واسعة جدًّا تقدر بملايين السنين، وأعمارًا طويلة تقدر بملايين السنين الزمنية، وأعدادًا ضخمة لا تحسب إلا بأرقام هائلة.

فإذا كان الاشتمال على غرائب المعلومات مستندًا صالحًا لفتح باب الخرافة، فالعلم التجريبي أولى بذلك وأحرى؛ لأن ما فيه من الغرائب الخارجة عن النمط المعتاد من التفكير أكثر وأوسع.

وأما الفرع الثالث: وهو دعوى إفساد العلاقات الإنسانية:

فادَّعى المعترضون بأن الأديان تتسبب في إفساد العلاقات بين المجتمعات الإنسانية، وتؤدي إلى التعصب والتزمت وفقدان التسامح بين الناس، وكلما ازداد الناس تديُّنًا؛ ازدادوا تعصُّبًا وتعسُّفًا وغلظةً.

وادعوا أن الأديان من أقوى الأسباب التي أدت إلى الحروب العنيفة في التاريخ الإنساني، وأنها من أقوى ما يؤدي إلى إهلاك الحرث والنسل، وزعموا أن البشرية بتخليها عن الأديان ستتوصل إلى الوفاق والتسامح، وستختفي بينهم الحروب والصراعات، وسوف يسود فيها السلام والعدالة والاستقرار(١).

---

(١) انظر: الدين الأسس (٣٢٤)، وقصة الصراع بين الفلسفة والدين، توفيق الطويل (٢٩٠)، ومقال: سيارتي وحوار الحضارات، مجلة أنا أفكر، العدد الثالث (ص١٨)، ومقال: أسطورة الملحد المتعصب، مجلة أنا أفكر، العدد (١٧) (ص١٧).

وهذا الادعاء من أضعف ما يعترض به المعترضون على الأديان، وبيان ما فيه من خلل يتحصل بالأمور التالية:

• **الأمر الأول:** أن دعوى المعارضين بأن الأديان مناقضة للتسامح مبنية على أصولهم الإلحادية؛ فهم في الحقيقة بنوا لهم تصورًا محددًا للتسامح بناء على أصولهم الكلية التي يؤمنون بها، ثم جعلوا يحاكمون الأديان إليها، وهذا في الحقيقة استدلال بمحل النزاع، وهو أمر غير مقبول في قوانين الجدل والمناظرة.

فإن التصور العلماني «اللاديني» للتسامح قائم على أصول متعددة، **ومن أهمها:**

١ ـ أن الأديان لا تملك أي مقدار من الصحة والحق؛ ولذلك فإنه لا قيمة لها ولا لقوانينها في تحديد معايير التسامح وحدوده، وليس لها شرعية تسمح لها بالدخول في هذه الموضوعات.

٢ ـ أن الحقيقة نسبية، فلا يوجد في الواقع حقيقة مطلقة ولا قيمة كلية ثابتة، وإنما كل شيء قابل للتغير والتبدل.

٣ ـ أن العلاقات بين الشعوب والأفراد قائمة على المنفعة وكميتها، فكل أمر يؤدي إلى منفعة للفرد أو للمجتمع فهو المقبول، وكل أمر لا يؤدي إلى المنفعة للفرد أو المجتمع فهو مرفوض.

والإسلام يتناقض مع هذه الأصول غاية المناقضة، فالإسلام يقوم على أن الدين الحق يجب أن يكون محدِّدا فاعلًا لتصرفات الناس وسلوكهم وحياتهم؛ لكونه تشريعًا من عند الله تعالى، ويقوم على أن الحقيقة المطلقة موجودة في الواقع، وأن ثمة قيما أخلاقية ودينية مطلقة لا تتغير ولا تتبدل، كحسن الصدق وقبح الكذب والخيانة، ويقوم أيضًا على أن العلاقة بين الناس يجب أن تكون محكومة بالحق لا بالمنفعة فقط، وأنه يجب على الناس أن يبحثوا عما هو حق وصدق، وليس عما هو منفعة فقط.

وأي حوار وجدل حول التسامح من غير ضبط هذه الأصول ومناقشتها وتحديد صحيحها من خطئها، فهو حوار غير مجدٍ؛ لأنه لا توجد فيه أرضية مشتركة بين المشتركين فيه.

والقضية المنهجية التي يجب على أهل الإسلام التنبه لها في أول خطوة للحوار حول قضية التسامح، هي التنبه إلى أثر تلك الأصول في دعوى المعترضين، فالانتقال معهم إلى مناقضة التفاصيل من غير ضبط تلك الأصول لا يجدي كثيرا.

• **الأمر الثاني**: أننا إذا حاكمنا المعترضين إلى أصولهم ومحدداتهم في قضية التسامح، نجد أن ادعاءهم قائم على اختزال شديد لمشاهد التاريخ الإنساني، فلا شك أن التاريخ الإنساني شهد حروبًا كثيرة، ولو قمنا بدراسة تلك الحروب، سنجد أن الأسباب الداعية إليها مختلفة في طبائعها ومستوياتها، وسنكتشف أن الدين من أقل الأسباب تأثيرًا في نشأة تلك الحروب ونتائجها، وسنجد أن أكثر الحروب دموية وفتكًا بالإنسان وإهلاكا للحرث والنسل كانت حروبًا ذات دوافع اقتصادية أو اجتماعية.

فالربط بين الدين والحروب والتعسف فيها، وبين العلمانية والتسامح وتقبل الخلاف، يعد كما يقول جلال أمين ربطًا تعسفيًا «ليس له أي سند في الواقع، فالتعصب الذميم والمفجر لجميع أنواع الفظائع والمآسي له أمثلة في التاريخ العلماني، لا تقل عددًا ولا قسوة عنه في التاريخ الديني»[(١)].

ويقول المسيري مؤكدا هذه الحقيقة: «إذا كانت قد ارتكبت جرائم كثيرة باسم الدين، فقد ارتكبت أيضًا جرائم كثيرة بأيدي العلمانية، فالتجربة النازية ليست تجربة مسيحية، والتجربة الستالينية ليست تجربة إيمانية، وروبسبيير لم يكن مسيحيًا، وإنما كان عقلانيًا ماديًا، ورغم هذا في كل هذه التجارب تمت إبادة شعوب كثيرة، ولا يمكن القول مثلًا بأن الإمبريالية تصدر عن رؤية مسيحية أو إيمانية، وقد أبادت من البشر أكثر من أي تجربة أخرى، ويجب أن نضع هذا في اعتبارنا أن رصيد العلمانية من البطش والإبادة أكثر بكثير من نصيب التجربة الأخرى»[(٢)].

ويعد القرن العشرين ـ وهو القرن الذي تسيد فيه العلم التجريبي وعلا فيه صوت المعارضين للأديان ـ من أشد العصور التاريخية التي قُتل فيها البشر، فقد

---

(١) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري (١/ ١١٩).
(٢) مأزق الديانات وأزمة العلمانية، تحرير حسين نصر الله (٢٥٦).

قُتل فيه مئات الملايين من الأبرياء، وقامت فيه عشرات الحروب الدامية التي لم تعرف البشرية مثلها، وكانت أكثر الحروب التي قامت فيه بين أناس لا ينتسبون إلى الأديان، بل كثير منهم من المعارضين لها،يقول العالم الأمريكي ديفيد بيرلنسكي ـ وهو لا يصف نفسه بأنه من أتباع الأديان ـ: «لم يكن القرن العشرون عصر إيمان ومع ذلك كان مروعا، لينين وستالين وهتلر ماو وبول بوت، لا يمكن أن يحسبوا ضمن القادة الدينيين للبشرية، وأيضًا لا يمكن لأحد أن يجادل أن فظائع القرن العشرين كانت غير متوقعة»[1]، ثم طفق يذكر الحروب الدموية التي وقعت في القرن العشرين وكيف فتكت بالإنسانية[2].

ومع كثرة المشاهد المؤملة التي قام بها المعارضون للأديان إلا أننا سنقتصر في إثبات صحة ذلك على **ثلاثة مشاهد أساسية**:

المشهد الأول: الثورة الفرنسية:

فهذه الثورة يكاد يجمع الدارسون على أنها قامت استجابة لدعوات قادة التنوير في القرن الثامن عشر، الذين كانوا من أشد الناس معاداة للأديان، ومن أعنفهم نقدًا لها، فقد تغذى قادتها على تراث رجال التنوير المشهورين بالثورة على الأديان، ويعدها الناقدون للأديان من مفاخرهم، ومن أقوى الانتصارات التي قاموا بها ضد الأديان، ويجعلونها من النقاط المهمة التي تحول فيها مسار التاريخ[3].

ومع ذلك فقد كانت هذه الثورة من أعنف الثورات وأكثرها دموية وتعسُّفًا وقتلًا وتخريبًا، ولا تكاد تحصى مشاهدها المؤلمة وأحداثها الفظيعة، فقد قُتل فيها أعداد كبيرة من البشر، وموِرست فيها ألوان مختلفة من التعذيب والقهر، وذكر بعض المؤرخين أنه أقيمت في فرنسا ١٨٧ محكمة ثورية، منها ٤٠ محكمة كانت تحكم بالقتل، وتنفذ أحكامها بالقتل حالًا، وقد حكمت محكمة باريس على ٢٦٢٥ شخصًا بالقتل، وفي مدينة أورانج قطعوا رأس ٣٣١ شخصًا، وقتلوا

---

(١) وهم الشيطان الإلحاد ومزاعمه العلمية (٤٩).

(٢) انظر: المرجع السابق (٥٢)، وانظر مزيدًا من الحديث عن هذه الأمور: أقوى براهين جون لينكس (٥٥٤، ٥٦٣).

(٣) انظر: الفصل الثاني من الباب الأول عند الحديث عن شكل ظاهرة نقد الدين في القرن الثامن عشر.

في مدينة أراس ٢٢٣ نفسًا، وبلغ مجموع الذين قتلوا ـ على حسب ما يذكره بعض المؤرخين ـ سبعة عشر ألف نفس[١].

وفي أثناء حديث كارين آمسترونغ عن تاريخ العنف ذكرت أن الحكم العلماني بدأ بسياسة الإكراه والعنف والإضعاف والتجريد من الملكية، وقالت بعد عرض عدد من المشاهد في الثورة الفرنسية: «أصبح واضحًا الآن أن الحكم العلماني يمكن أن يمارس الدرجة ذاتها من العنف التي مارستها أنظمة الحكم المعتمدة على الدين»[٢]، وبعد أن ذكرت ما فعله بعض الرؤساء فيها: «قامت الثورة التي وعدت بالحرية والإخاء بقتل ربع مليون إنسان في واحدة من أسوأ الفظائع في حقبة الحداثة المبكرة»[٣].

وهذا يدل على أن التيار المعترض على الأديان قام في أول أمره على القتل والتخريب والدماء والتدمير.

المشهد الثاني: الحربان العالميتان: الأولى والثانية:

فمع أن التاريخ الإنساني شهد حروبًا كثيرة إلا أنه لم يشهد حربا دموية وقاسية مثل ما شهده في الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤م، فقد راح ضحيتها أكثر من ستة عشر مليون إنسان، وخُربت فيها ديار وهُدمت فيها مدن وأُهلك فيها قدر كبير من الخيرات الإنسانية.

ثم بعدها بخمس وعشرين سنة نشبت الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٣٩م، وكانت مشاهدها أفظع مما عاشه الناس في الحرب الأولى، وفسادها أوسع وأوجع وأفظع، وراح ضحيتها أكثر من خمسين مليون إنسان[٤].

وهذه الحروب لم تكن بسبب الدين، وإنما كانت لأسباب أخرى اقتصادية وسياسية، ومن قام بها أناس لا ينتسبون إلى الأديان، وإنما هم من المعارضين لها والمعرضين عنها.

---

(١) تاريخ الثورة الفرنسية، أليبرسوبول (٢٣٥، ٢٤٠، ٢٥٦)، وروح الثورات والثورة الفرنسية، غوستاف لوبون (١٣٦ ـ ١٣٧).

(٢) حقول الدم، الدين وتاريخ العنف (٤٢١).

(٣) المرجع السابق (٤٢٣)، وانظر أمثلة أخرى (٤٢٤ ـ ٤٢٦).

(٤) انظر في آثار هاتين الحربين: موسوعة تاريخ الحضارة العام، جماعة من الباحثين (٧/ ٥ ـ ٥٥، ٣٢٧ ـ ٣٧٠).

وفي بيان الأسباب التي كانت وراء هاتين الحربين يقول برتراند رسل ـ وهو من المعادين للأديان ـ: «في الحرب العالمية الأولى كانت المصلحة الاقتصادية هي وحدها ما يدور حوله النزاع، وفي الحرب العالمية الثانية كان الأمر يتعلق بالمصلحة الاقتصادية وبالعقيدة»[(١)]!!.

وهو لا يقصد بالعقيدة هنا الدين، وإنما يقصد بها مطلق الإيديولوجيا كما أوضحه في الموضع نفسه؛ حيث يقول: «ولفظ الإيديولوجيا المألوف في هذه الأيام يعني تقريبا نفس ما كان يعنيه لفظ عقيدة من قبل، ويمكن تعريف الإيديولوجية بأنه نظام من المعتقدات يؤدي إلى نوع من التصرفات العامة والخاصة»[(٢)]، وعلى هذا فالماركسية والرأسمالية عقيدة من العقائد.

ويلخص المؤرخ الإنجليزي رونالد سترومبرج آراء الدارسين حول أسباب تلك الحرب فيقول: «درج المؤرخون على وصف أسباب الحرب العالمية الأولى بأوصاف سياسية ودبلوماسية، والحق أنه ليس ثمة خلاف على ذلك، من حيث وضوح تصادم المصالح بين قوميات، وقيام التحالفات، ووضع الخطط العسكرية، بالإضافة إلى المؤثرات الدولية والمجابهات، زد على ذلك أن تجذر الفكرة القومية وصيرورتها مذهبا سياسيا بكل ما للكلمة من معنى ومفهوم، يشكل سببًا جوهريًّا من أسباب الحرب، فالروح الداروينية القائلة بأن الصراع والمنافسة والقوة هي قوانين الحياة، كانت المنبع الرئيسي لأقوال رجال السياسة وأفعالهم»[(٣)].

وتقول كارين آرمسترونغ ـ وهي ليست من أتباع الأديان ـ: «دمرت الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ ـ ١٩١٨م) جيلًا من الشبان، ولكن انتفاع الأوروبيين في البداية إلى الحرب بحماسة كبيرة تظهر لنا كم هي صعبة مقاومة هذه المشاعر التي تم تأجيجها لأمد طويل عبر الدين، والآن عبر المشاعر القومية، الدين الجديد للعصر العلماني»[(٤)]، وتؤكد هذا المعنى فتقول: «كانت الحرب العالمية الأولى

---

(١) آمال جديدة في عالم متغير (١١٥).

(٢) المرجع السابق (١١٥).

(٣) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (٥٤٩).

(٤) حقول الدم، الدين وتاريخ العنف (٤٥١).

نذيرًا بقرن من المذابح التي لم يسبق لها مثيل، ولم تقع الإبادة الجماعية بدافع ديني كما أصبح البشر يعرفون ذلك، وإنما قادتها الأمة القومية التي أصبحت تمثل القيمة المقدسة: يقاتل البشر في سبيل السلطة، والمجد، والموارد النادرة، وفوق ذلك كله في سبيل أمتهم»[1].

المشهد الثالث: الجرائم الشيوعية:

يعد النظام الشيوعي من أشهر الأنظمة الإلحادية التي قامت في الواقع، ومن أوسعها انتشارًا، وكانت تعِد الشعوب بالمساواة والعدالة والحياة السعيدة، ولكنها في الحقيقة لم تكن إلا نظامًا وحشيًّا فتّاكًا، قتل الناس وتفنن في تعذيبهم وتخويفهم وترويعهم، وإفساد حياتهم.

وقد أظهرت الشيوعية وحشية لا مثيل لها في التاريخ الإنساني، وقتلت أعدادًا من البشر لا يحصون كثرة، وفرضت رقابة على معاشهم وقوتهم حتى صار عدد من الناس يسرقون الأطفال ويأكلونهم بسبب الجوع، فتحول كثير من الناس في حكمهم إلى آكلي لحوم البشر، وصارت حياة الناس جحيمًا وعذابًا أليما[2].

فهذه المشاهد وغيرها تكشف عن أن ادعاء المعترضين على الأديان بأنها كانت من أقوى أسباب الحروب مجرد دعوى فارغة لا دليل عليها ولا برهان يسندها، بل الأدلة والبراهين تدل على نقيضها.

ويسجل أحد العلمانيين العرب، وهو وليم الشريف، إقرارًا واضحا بأن العلمانية والعلم التجريبي ليسا أفضل للإنسانية من الدين، وأنه قام بسببهما أنواع من المفاسد والكوارث للإنسان، فيقول: «ومن السخرية بمكان أن الدين والفلسفة والعلم رغم أنها نتاجات طبيعية لتفكير إنساني، فإن بعض المثقفين العلمانيين من أمثال الفيلسوف الأمريكي «بول كيرتز» في كتابه «الإغراء المتعالي» يرون أن الفلسفة والعلم يجب أن يُقبلا، وأن الدين يجب أن يُرفض، كما أن الفلسفة والعلم غير قابلين للفساد من حيث الجوهر، هذه هي أسطورة «اللافسادية» الخادعة التي حاول العالم الشهير الأستاذ «إرنست ولدر اسميث» أن يهاجمها في كتابيه القيمين «أصل الإنسان ومصير الإنسان» و«الله يكون ولا يكون».

---

(١) المرجع السابق (٤٥٤).

(٢) انظر في جرائم الشيوعية: تاريخ الشيوعية الدموي، فيلم وثائقي على اليوتيوب.

إن الرفض الاعتباطي للدين حتى كموضوع أكاديمي ثقافي يعني ضمنا أن الماديين العلمانيين هم أحسن حالًا من جماعات المتدينين، أو الخطاب العلمانوي هو أكثر استحسانًا وفائدة للإنسانية من الخطاب الديني تاريخيًّا.

وأنا هنا لا أتكلم من وجهة نظر عالَم ثالث، هذا غير صحيح، وكذلك العكس، صحيح أن الدين، ولا سيما الدين التوحيدي لم ينتج كل ما يتمناه الإنسان العاقل، لكن من الصحيح أيضًا أن معظم الإيديولوجيات العلمانوية، كالرأسمالية والماركسية والشيوعية والماوية قد فشلت في التخفيف من المعاناة الإنسانية.

لقد أخفق مثقفون علمانيون كثيرون في فهم العلاقة المتلازمة بين ظهور العلمانويات الأوروبية وبين الاستعمار الأوروبي والهيمنة السياسية للولايات المتحدة، وأخلاقيًّا ما الفرق بين أولئك القسيسين المسيحيين الذين أحرقوا أناسًا على الخوازيق وأولئك العلماء الذين صنعوا قذائف أنيقة أبادت ملايين البشر؟! ما الفرق بين المتدينين المتزمتين المتشددين وأولئك الشيوعيين الذين قتلوا الملايين من الشعوب المستضعفة في روسيا وأوروبا الشرقية والصين وكمبوديا وأفغانستان وأنقولا وفي أمريكا الوسطى والجنوبية؟!»[(١)].

• **الأمر الثالث**: إذا انتقلنا من مستوى القتال والحروب إلى مستوى التعامل مع المختلفين في الآراء، فإنا نجد تاريخ المعترضين على الأديان ملطخا بالمشاهد الفظيعة، فقد مارسوا أنواعًا من التعصب ضد مخالفيهم في الآراء وصنوفًا من الاضطهاد والتشديد، وفي الإقرار بهذه الأمور يقول برتراند رسل ـ وهو من قادة المعترضين على الأديان ـ: «ولسوء الحظ فإن الفرصة في ممارسة التعصب قد نشأت على الجانبين ـ أهل الأديان وأهل العلم ـ فلو كان هناك بلد يمكن فيه لرجال العلم أن يضطهدوا المسيحيين فمن الجائز أن أصدقاء جاليليو لم يكونوا ليعترضوا على كل أشكال التعصب والاضطهاد»[(٢)].

ومن أشهر صور الاضطهاد والتعصب التي مارسها المعترضون على الأديان ضد مخالفيهم: ما قامت به الحكومة الماركسية، فإنها جيرت العلم لمصالحها

---

(١) المسيحية، الإسلام، والنقد العلماني، وليم الشريف (١٩).

(٢) الدين والعلم (٢٥٠).

وأجبرت العلماء على أن يقولوا ما ينسجم مع رؤيتهم الإلحادية، وفي أوائل السبعينات من القرن الماضي قام عدد من العلماء في الاتحاد السوفيتي بإعلان الانشقاق عن السلطة الحاكمة، وطالبوا بحرية البحث العلمي، وكف الدولة عن التسلط عليه، فما كان من الدولة السوفيتية إلا أن بادرت إليهم بالقمع السياسي والتعرض لهم بالمضايقات، بل أخضعت عددًا منهم لفحص الطب النفسي، وانتهى الأمر بتشخيص حالتهم على أنها اضطراب نفسي![1].

وكذلك الحال في أتباع فرضية التطور، فإنهم مارسوا ألوانًا من العنف والتضييق على كثير من الباحثين الذي يقررون خلاف نظريتهم التطورية، وسعوا إلى الإضرار بهم وقطع الأرزاق عنهم وفصلهم من أعمالهم وتشويه وصورتهم، ووصفوهم بالغباء والجهل والتخلف![2].

وقد قام فريق بحثي برصد أصناف الاضطهاد التي تعرض لها العلماء المخالفون لفرضية التطور، وجمع الممارسات التعسفية التي يقوم بها التطوريون ضد المخالفين لهم ونشروها في فيلم وثائقي مشهور جدًّا عنوانه «مطرودون»، وهو متداول بكثرة على الشبكة العنكبوتية.

● **الأمر الرابع**: فضلًا عن أن رؤية المعترضين على الأديان لم تكن منضبطة، وممارساتهم العملية لم تكن متسقة مع رؤيتهم فإنهم مع ذلك، وقعوا في انتقاء غير عادل، فهم في العادة ينتقدون بعض النصوص من الكتب المقدسة، التي يجدون فيها ما يدل في ظاهره على تأكيد اتهامهم للأديان بأنها تدعو إلى الحرب والقتل، ويجعلون ذلك مقياسا يُحكم به على كل الأديان.

ونحن نقر أن بعض الكتب المقدسة المحرفة اشتملت على نصوص فيها استباحة للدماء، ودعوة للقتل والتشفي والتعذيب، ولكن ذلك ليس هو الصورة الوحيدة الكاملة لكل الكتب المقدسة ولكل الأديان، ولكنْ المعترضون يعرضون عن ذلك كله، ولا ينظرون إلا إلى جانب واحد من الصورة.

ولم يسلم دين الإسلام من التعامل الانتقائي من المعترضين على الأديان،

---

(١) انظر: علم الأحياء والإيديولوجيا والطبيعة البشرية، ستيفن وآخرون (١٩٥).

(٢) انظر: أيقونات التطور، جوناثان ويلز (٢٦٥، ٢٦٩)، والتطور نظرية علمية أم إيديولوجيا، عرفان يلماز (١٢، ٤٠٨)، وخرافة الإلحاد، عمرو شريف (١٨٤ ـ ١٨٦).

فإنهم اعتمدوا على بعض النصوص الشرعية التي ربما يدل ظاهرها الأولي على قولهم: إن الإسلام يفسد العلاقة بين المجتمعات ويدعو إلى التقاتل والعنف والشدة، ويغلق أبواب التسامح والرأفة والرحمة بين الناس.

وليس صحيحًا في المنهج العلمي المنضبط أن يأتي شخص إلى كتاب ما فينتقي منه النصوص التي يظن أنها تدل على رؤيته المعادية لصاحب الكتاب، ثم يدعي أنها تمثل الصورة الكاملة لموقفه، وإنما الواجب عليه الجمع بين كل النصوص والفقرات والنظر فيها بمنهجية علمية منضبطة، والخروج منها بالرؤية المنسجمة مع المعطيات الموجودة.

فإذا أردنا أن نحكم على الإسلام ونحدد صورته الكاملة في قضية التسامح، فإنه يجب علينا أن نجمع كل نصوصه، وأن نعتبر الممارسات العملية التي كان يقوم بها الرسول ﷺ وأصحابه الكرام، ولكن المعترضين على الإسلام لم يفعلوا ذلك، وإنما توجهوا إلى النصوص الشرعية في الإسلام وجمعوا ما يرون فيه دعوة للقتال والقتل والعنف ـ في زعمهم ـ فجعلوا ذلك هو الممثل لصورة الإسلام الحقيقية، وهذا اختزال شديد، منافٍ للمنهج العلمي المنضبط.

والبحث في التسامح في الدين الإسلامي من أكثر القضايا التي أثيرت في هذا العصر، وقد اشترك في توجيه الاتهام إلى الإسلام بأنه يدعو إلى الظلم، ويحث على عدم التسامح مع الآخرين، أطياف مختلفة، من النصارى وكثير من المستشرقين والعلمانيين والملاحدة.

وهبّ عدد من الباحثين والمفكرين إلى مناقشة هذه التهمة وبيان زيفها وبطلانها، وكتبت حولها بحوث كثيرة، وأقيمت لأجلها مؤتمرات وندوات واسعة، رصدوا فيها عددًا كبيرًا من الشواهد الدالة على اتصاف الإسلام بالتسامح، وتحريم الظلم والاعتداء على الآخرين مهما كانت أديانهم واعتقاداتهم، وحددوا أقسام التسامح وبينوا ضوابطه وشروطه وأحواله، وأجابوا عن كل الاعتراضات والتهم التي وجهت إلى الإسلام[١].

---

(١) انظر: التسامح في الحضارة الإسلامية، إشراف محمود حمدي زقزوق، والكتاب عبارة عن عشرات الأوراق والبحوث قدمت في ندوة عن قضية التسامح، والتعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، دحض شبهات ورد مفتريات، محمد الغزالي، والتسامح والعدوانية بين الإسلام =

وليس من غرض البحث أن يستوعب كل التفاصيل المتعلقة بهذه القضية في هذا الموضع، ولكن حسبنا أن نشير إلى بعض الأدلة الدالة على أن الإسلام دين يدعو إلى التسامح ويحرم الاعتداء والظلم والقهر للآخرين، ويوجب الالتزام بالعدل وحفظ الحقوق لكل الناس، ولا يستثني من هذه القيم أحدًا إلا المعتدين والمحاربين.

فالنصوص دلت على أنه لا يجبر أحد على الدخول في الإسلام، كما في قوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾﴾ [البقرة: ٢٦٥].

وحثت على الإحسان إلى المختلف مع المسلمين في الدين ما لم يكن معتديًا، كما في قوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٩﴾﴾ [الممتحنة: ٨ ـ ٩]، وهذه الآيات تدل على خطأ من يتهم الإسلام بأنه يجعل العدل والإحسان خاصًا بالمسلمين فقط، ولا يجعل لغير المسلمين نصيبا منه.

وفي شأن الحوار والدعوة أمر الإسلام باللين والرفق، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿٤٦﴾﴾ [العنكبوت: ٤٦].

ويدعو القرآن إلى العفو والصفح عن بعض من كان يسعى إلى صرف المسلمين عن دينهم، كما قال تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّۖ فَٱعْفُواْ وَٱصْفَحُواْ حَتَّىٰ يَأْتِيَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٩﴾﴾ [البقرة: ١٠٩].

وكان النبي ﷺ يتعامل مع اليهود في البيع والشراء، ومات درعه مرهونة عند يهودي[1]، وهذا التعامل يدل على أن مال اليهودي غير المعادي محترم، فلو

= والغرب، صالح الحصين، ومكانة التسامح في الإسلام، خالد أبو الفضل، والتسامح في الإسلام، زيد بن عبد الكريم الزيد، والتسامح في الإسلام، عبد الله اللحيدان.

(١) أخرجه البخاري، رقم (٢٠٦٩).

كان الإسلام دين عنف وقهر للآخرين فكيف يتعامل النبي ﷺ معهم ذلك التعامل؟!

بل إن النبي ﷺ زار غلامًا من اليهود كان يخدمه، ودعاه إلى الإسلام، وتأثر اليهودي بتلك الزيارة، ودخل في دين الإسلام بعد وصية أبيه له[1].

ومن أقوى الدلائل على التسامح في دين الإسلام والرفق واللين مع المختلفين في الدين والملة: التطبيقات العملية التي كان يمارسها الصحابة ومن جاء بعدهم مع المختلفين معهم في الأديان، وقد تتالت الشهادات الواضحة والجلية على سماحة الإسلام والمسلمين في التعامل مع غيرهم من أهل الأديان الأخرى حتى في حالة قوتهم وعزتهم، وتكاثرت الإشادات بها من كثير من العلماء من غير أهل الإسلام.

وممن أشاد بتسامح المسلمين الكبير: المستشرق سير توماس أرنولد، حيث أكد على «أن القوة لم تكن عاملًا حاسمًا في تحويل الناس إلى الإسلام، فمحمد نفسه قد عقد حلفًا مع القبائل المسيحية، وأخذ على عاتقه حمايتهم ومنحهم الحرية في إقامة شعائرهم الدينية، كما أتاح لرجال الكنيسة أن ينعموا بحقوقهم ونفوذهم القديم»[2]، وأوضح أن النبي ﷺ أعطى الحرية لنصارى بني تغلب، وأن عمر بن الخطاب حرم «استخدام أية وسيلة من وسائل الضغط عليهم عندما أظهروا أنهم لا يرغبون في ترك دينهم القديم، وأمر بترك الحرية لهم في إقامة شعائرهم الدينية»[3]، «أما ولايات الدولة البيزنطية، التي سرعان ما استولى عليها المسلمون ببسالتهم، فقد وجدت أنها تنعم بحالة من التسامح لم تعرفها طوال قرون كثيرة»[4]، ويسجل خلاصة شهادته فيقول: «لم نسمع عن أية محاولة مدبرة لإرغام الطوائف من غير المسلمين على قبول الإسلام»[5].

وأما المؤرخ الأمريكي المعاصر ول ديورانت، فيسجل شهادته على التسامح الإسلامي مع أهل الأديان فيقول: «لقد كان أهل الذمة المسيحيون،

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (١٣٦٥).
(٢) الدعوة إلى الإسلام (٦٥).
(٣) المرجع السابق (٦٧).
(٤) المرجع السابق (٧٤).
(٥) المرجع السابق (٩٨).

والزرادشتيون واليهود، والصابئون، يستمتعون في عهد الخلافة الأموية بدرجة من التسامح لا نجد لها نظيرًا في البلاد المسيحية في هذه الأيام. فلقد كانوا أحرارًا في ممارسة شعائر دينهم، واحتفظوا بكنائسهم ومعابدهم»[١].

ويسجل المؤرخ الفرنسي الشهير غوستاف لوبون شهادة صريحة وقوية عن الحرية الدينية في الإسلام؛ فيقول إن: «القوة لم تكن عاملًا في انتشار القرآن، فقد ترك العرب المغلوبين أحرارًا في أديانهم.. فإذا حدث أن انتحل بعض الشعوب النصرانية الإسلام واتخذ العربية لغة له؛ فذلك لما كان يتصف به العرب الغالبون من ضروب العدل الذي لم يكن للناس عهد بمثله، ولما كان عليه الإسلام من السهولة التي لم تعرفها الأديان الأخرى»[٢].

وينقل مترجم الكتاب شهادة أخرى مهمة عن روبرتسون، يقول فيها: «إن المسلمين وحدهم الذين جمعوا بين الغيرة لدينهم وروح التسامح نحو أتباع الأديان الأخرى، وإنهم مع امتشاقهم الحسام نشرًا لدينهم، تركوا من لم يرغبوا فيه أحرارًا في التمسك بتعاليمهم الدينية»[٣]، ويؤكد ذلك بشهادة أخرى عن الراهب ميشود، يقول فيها: «من المؤسف أن تقتبس الشعوب النصرانية من المسلمين التسامح، الذي هو آية الإحسان بين الأمم واحترام عقائد الآخرين، وعدم فرض أي معتقد عليهم بالقوة»[٤].

وأما المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه، فقد قالت بعد دراسة مطولة للتاريخ الإسلامي: «العرب لم يفرضوا على الشعوب المغلوبة الدخول في الإسلام، فالمسيحيون والزرادشتية واليهود الذين لاقوا قبل الإسلام أبشع أمثلة للتعصب الديني وأفظعها؛ سمح لهم جميعًا دون أي عائق يمنعهم بممارسة شعائر دينهم، وترك المسلمون لهم بيوت عبادتهم وأديرتهم وكهنتهم وأحبارهم دون أن يمسوهم بأدنى أذى، أوليس هذا منتهى التسامح؟ أين روى التاريخ مثل تلك الأعمال؟ ومتى؟!»[٥].

---

(١) قصة الحضارة (١٣/ ١٣٠).

(٢) حضارة العرب (١٢٧).

(٣) المرجع السابق ـ حاشية ـ (١٢٨).

(٤) المرجع السابق (١٢٨).

(٥) شمس العرب تسطع على الغرب (٣٦٤).

• **الأمر الخامس**: أنه كما وقع الناقدون للأديان في الانتقائية، وقعوا أيضًا في الخلط الفظيع بين النصوص المؤسسة للإسلام، وبين التطبيقات الخاطئة لها، فتراهم يعتمدون على التطبيقات الخاطئة التي مارسها بعض المنتسبين للأديان، ويجعلونها مقياسا يحكمون به على الدين المنزل.

ونحن نسلم أن بعض أتباع الأديان مارس أنواعًا من الوحشية والعنف والقتل للناس، ولكن ذلك ليس هو الصورة الكاملة لتصرفات أهل الأديان، فهناك في المقابل مشاهد لهم ـ وخاصة في التاريخ الإسلامي ـ كانوا فيها في أعلى درجات الرحمة والشفقة والتسامح، تعاملوا فيها بالرفق والعدل والرأفة مع كل الناس، ولكنِ الناقدون يعرضون عن ذلك كله، ولا ينظرون إلا إلى جانب واحد من الصورة.

وفضلًا عما في هذا التصرف من اعوجاج وانتقاء، فإنه يلزم منه أن نحكم على كل الأنظمة بالفساد والبطلان، فبناء على طريقتهم في الاستدلال يجب علينا أن نحكم على الأنظمة السياسية والاقتصادية بالفساد والبطلان؛ لأن هناك أناسًا استغلوها في قتل الأبرياء وسرقة أموالهم وإهلاك ممتلكاتهم.

بل يجب علينا أن نحكم على العلم التجريبي بالفساد والبطلان؛ لأن هناك من استغل نظرياته واكتشافاته في قتل الناس وتعذيبهم وتزييف واقعهم والعبث بحياتهم، كما سبق بيانه.

فإن قال المعترضون: لا يصح إلزامنا بذلك؛ لأن هناك فرقا بين التطبيقات السيئة للعلم، وبين العلم نفسه.

قيل: وكذلك هناك فرق بين نصوص الإسلام المؤسسة لأحكامه، وبين التطبيقات السيئة له من قبل الأشرار أو المخطئين من أتباعه، فمن أراد أن يحاكم الإسلام فليحاكمه إلى نصوصه التأسيسية، وليس إلى تطبيقات الناس لها.

بل إن الدين الإسلامي أشد منافرة وبُعدًا عن الدعوة إلى قتل الناس واحتقارهم من فرضية التطور، فهو يجعل الناس متساوين في الإنسانية، على نقيض فرضية التطور التي تجعل الناس متفاوتين فيها، والإسلام يحرم القتل ويجرمه، ويحرم استعمال الأسلحة التي تؤدي إلى القتل الجماعي، ويتوعد المجرمين بالعذاب الأليم في الآخرة.

وأما الفرع الرابع: وهو دعوى انتهاك الحرية الإنسانية:

فقد ادعى المعترضون على الأديان/الإسلام بأنه قام بانتهاك الحرية الإنسانية، وساعد على تشريع القوانين التي تؤدي إلى إفسادها وتكديرها، ومن أشهر الأمثلة التي يوردونها في أثناء حديثهم عن هذا الموضوع: قضية تشريع الرق، وقضية تشريع جهاد الطلب، وقضية تشريع حد الردة.

وقبل الدخول في التفاصيل المتعلقة بهذا الاعتراض، لا بد من التنبيه على أن قضية الحرية لا تختلف عن قضية التسامح، من جهة أن المعترضين على الأديان/الإسلام حددوا لأنفسهم مفهوما خاصا عن الحرية يقوم على أصولهم ومنطلقاتهم ورؤيتهم للحياة والوجود، ثم طفقوا يحاكمون الإسلام إليه، وهذا في الحقيقة استدلال على المخالفين لهم بمحل النزاع، وفيه استدلال على صحة الدعوى بمجرد تغيير عباراتها.

فإن التصور العلماني «اللاديني» للحرية يقوم على أصول منهجية محددة، **من أهمها:**

الأصل الأول: إنكار المرجعية الإلٰهية في تأسيس العلاقات الإنسانية، وإنكار أحقية الله في تدبير حياة الإنسان، والاعتماد على المرجعية الإنسانية؛ فهي التي تحدد ما يضبط الحياة الإنسانية.

الأصل الثاني: أن الهدف المركزي للإنسان في الوجود هو تحقيق الرفاه الجسدي، والسعادة الدنيوية، وتحقيق الاستقلال الذاتي عن الغير.

الأصل الثالث: أن العلاقة بين الناس تقوم على المساواة في الواجبات والحقوق من غير اعتبار لأي اختلاف في الآراء والاعتقادات وغيرها.

الأصل الرابع: أن الحرية الإنسانية محددة بالضرر المادي فقط، فالحرية تظل مطلقة ما لم تحدث ضررا ماديا للآخرين.

والأصول التي تقوم عليها الحرية في الإسلام تتعارض مع هذه الأصول تمام المعارضة؛ فإنها تقوم على أن الإنسان يجب أن يكون محكوما بما يريده الله ويقرره في شرعه، ولا يمكن له أن يستقل بكل تدبيره في الحياة، وتقوم على أن الهدف المركزي في حياة الإنسان يرجع إلى تحقيق العبودية لله والخضوع له والتقرب إليه؛ فتصرفاته كلها يجب أن تكون منصبة في هذا الهدف، وتقوم على

أن المعيار الذي تضبط به دائرة الحرية يرجع إلى العدل وإعطاء كل ذي حق حقه، وليس إلى المساواة، وأما الحدود الضابطة للحرية في الإسلام فإنها تقوم على منع كل ما يضر بالحياة الإنسانية، سواء كان الضرر ماديا أو معنويا، فما يضر بالإنسان في علاقته بالله؛ فإنه منافٍ للحرية، وما يضر بالإنسان في علاقته بالآخرين؛ فإنه منافٍ للحرية.

وأي حوار وجدل حول موضوع الحرية من غير ضبط هذه الأصول ومناقشتها وتحديد صحيحها من خطئها، فهو حوار غير مجدٍ؛ لأنه لا توجد فيه أرضية مشتركة بين المتحاورين.

والقضية المنهجية التي يجب على أهل الأديان/الإسلام التنبه لها في أول خطوة للحوار حول قضية الحرية، هي التنبه إلى أثر تلك الأصول في دعوى المعترضين؛ فالانتقال معهم إلى مناقشة التفاصيل من غير ضبط تلك الأصول لا يجدي كثيرا.

وبعد أن أثبتنا بأن التصور الإسلامي للحرية يختلف في أصوله ومنطلقاته عن التصور الذي يقيم المعترضون اعتراضهم عليه، فإننا سنناقش الأمثلة التي يوردونها بناء على الرؤية الإسلامية، ونبين كيف أنها في الحقيقة لا تنافي الحرية المستقيمة في شيء، وإنما تمثل العدل والاعتدال.

المثال الأول: إقرار نظام الرق:

فلا شك أن الإسلام أقر نظام الرق وعمل به، ولكن ذلك ليس قادحًا في كمال الإسلام وعدله، ويتبين ذلك بالأمور التالية:

● **الأمر الأول**: أن الإسلام يجعل الأصل في الناس الحرية، وهذا ما تدل عليه مقولة عمر بن الخطاب الشهيرة التي قالها مخاطبًا فيها عمرو بن العاص: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا»[1]، فهي تدل على أن الأصل اليقيني الذي يثبت لكل إنسان يوجد على وجه الأرض أنه حر طليق الإرادة في تصرفاته واختياراته، من غير خضوع لإرادة أحد من البشر، ولا تكون تصرفاته مملوكة لأحد من الناس.

---

(١) فتوح مصر وأخبارها، ابن عبد الحكم (٢٩٠)، ومناقب عمر بن الخطاب، ابن الجوزي (٩٩).

ومن وضوح هذه القضية في الإسلام وجلائها أجمع الفقهاء على أن الأصل في الإنسان الحرية والسلامة من الرق والعبودية، وفي تقرير ذلك يقول الإمام الشافعي: «إن أصل الناس الحرية حتى يعلم أنهم غير أحرار»[1]، ويقول ابن قدامة: «الأصل في الآدميين الحرية؛ فإن الله تعالى خلق آدم وذريته أحرارًا، وإنما الرق لعارض، فإذا لم يعلم العارض، فله حكم الأصل»[2].

بل إن ابن المنذر ينقل إجماع العلماء على أن اللقيط إذا لم يعرف نسبه؛ فهو حر[3]، وجاء في المادة الحادية عشرة من إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام: «يولد الإنسان حرًّا وليس لأحد أن يستعبده أو يذله أو يقهره أو يستغله، ولا عبودية لغير الله تعالى».

ولا فرق في هذا الحكم بين جنس وجنس، ولا لون ولون، ولا وصف ووصف، ولا دين ودين، ولا قبيلة وقبيلة، فكل بني آدم مستوون ومشتركون من حيث الأصل في ثبوت ذلك الوصف لهم.

ففي الشريعة الإسلامية الكل متصف بالحرية النفسية (الذاتية)، والكل يمكن أن يفقدها إذا وجدت الأسباب الموجبة لذلك، وبهذه المساواة بين جميع الأجناس والألوان والأعراق في ثبوت الحرية يفترق الإسلام ويعلو على غيره من المذاهب والفلسفات الأخرى التي تفاضل بين الناس في أجناسهم[4].

• **الأمر الثاني**: أن الإسلام يُشدد كثيرًا في الاعتداء على حريات الناس، ويُرتب عليه عقوبات كبيرة، فعن أبي هريرة ﵁ أن النبي ﷺ قال: «**قال الله: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة، رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حرًّا فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيرًا فاستوفى منه، ولم يعطه أجره**»[5].

فهذا الحديث يدل دلالة صريحة على فظاعة الاعتداء على حرية الأحرار وإلزامهم بالرق؛ فقد بلغ من مخالفة هذا الأمر لأحكام الشريعة إلى درجة أن الله تعالى يكون خصمًا لذلك المعتدي، ولا يكون مثل هذا الأمر إلا في معصية عظيمة.

---

(١) الأم، الشافعي (٦/ ٢٤٧).

(٢) المغني، ابن قدامة (٦/ ٤٠١).

(٣) انظر: الإجماع، ابن المنذر (١٤٨).

(٤) انظر: الرق ماضيه وحاضره، عبد السلام الترمانيني (٢٠، ٢٩، ٣٠).

(٥) أخرجه البخاري، رقم (٢٢٧٠).

والوعيد الوارد في هذا الحديث يدل على أن الاعتداء على حرية الآخرين وسلبهم إياها داخل في دائرة الكبائر من الذنوب، وقد نص عدد من العلماء على أن استرقاق الحر كبيرة من كبائر الذنوب[1].

• **الأمر الثالث**: أن الإسلام لم يحدث نظام الرق، وإنما كان ذلك النظام معمولا به قبل الإسلام، وكان هذا يعاني من الظلم والقهر والضلال، وكان الرقيق يعانون أنواعًا من الاضطهاد، وصنوفًا من الإذلال، وكان الإنسان يفقد حريته بأدنى طريق، وبأي سبب، كالخطف من قبل قراصنة البشر، والنهب والسطو والضغط من الملوك والطبقات العليا، وكانت أسواق النخاسة التي يباع فيها البشر قائمة على سوقها، ومعالمها ظاهرة، وفروعها منتشرة، وأما مصارف الرق التي يتخلص بها الرقيق من رقه فليست إلا مصرفًا واحدًا، وهو إرادة السيد.

وكان الرقيق يُحمَّل من المشاق والمتاعب ما يعجز عن حمله أشد الحيوانات، ولا يُحتفظ له بحقوق، ولا تُعرف له كرامة، ففي الفكر اليوناني كان أفلاطون يرى أن العبد محروم من حق المواطنة، وأما أرسطو فيجعل كلمة المواطنة مرادفة لكلمة الحر، وأما القانون الروماني، فلم يكن يعد الرقيق إنسانًا له شخصية ذات حقوق، وإنما كان يعده شيئًا من الأشياء، وأما في العصور الوسطى في أوروبا فقد ساء نظام الرق جدًّا، فمع انتشار النظام الظالم ـ نظام الإقطاع ـ أصبح المزارع عبدًا لمالك الأرض، لا يملك لنفسه حولا ولا قوة، وكان يباع ويشترى مع الأرض على أنه جزء منها، وآلة من آلاتها[2].

وحين ظهر الإسلام في الوجود، وأشرقت أنواره على المعمورة، قام بعملية إصلاحية ضخمة لاجتثاث الفساد الذي وقع في نظام الرق، وارتقى به إلى مراحل متطورة جدًّا في تاريخ الإنسانية، وأحدث انعطافًا حادًّا في التعامل مع نظام الرقيق، يعد بحق «معجزة إصلاحية»، استطاع من خلالها أن يتجاوز كل التعاملات القبيحة التي تمارس على أولئك الرقيق.

---

(١) انظر: الزواجر عن اقتراف الكبائر، ابن حجر الهيتمي (١/ ٤٨١)، والشرح الممتع، محمد العثيمين (٩/ ٢٣٦).

(٢) انظر في أحوال الرقيق في الثقافات الأخرى: الرق ماضيه وحاضره، عبد السلام الترمانيني (٥٣ ـ ٦٦)، والرق في الإسلام، أحمد شفيق، ترجمة: أحمد زكي (١١ ـ ٤٥).

جاء الإسلام ورد للرقيق إنسانيته، وحفظ له حقوقه، وعاقب كل من اعتدى عليه وظلمه، جاء وصحح العلاقة بين الرقيق وسيده، وجعل له حقوقًا ملزمة، وسد كل منابعه الظالمة، وفتح السبل الواسعة لتقليصه في المجتمعات.

في نظام الإسلام لم يعد الرقيق «شيئا»، وإنما صار بشرًا له روح كريمة كروح الأسياد، وقد كانت الأمم الأخرى كلها تعد الرقيق جنسًا آخر غير جنس السادة؛ خلق ليستعبده ويستذله، ومن هنا لم تكن ضمائرهم تتألم من قتله أو تعذيبه، أو كيِّه بالنار، وتسخيره في الأعمال الشاقة والقذرة، أو انتهاك حقوقه وكرامته، فجاء الإسلام ورفعه إلى مستوى الأخوة الكريمة[١].

إن العملية الإصلاحية التي قام بها الإسلام في معالجة مفاسد نظام الرق وفظائعه كانت متكاملة وشاملة لكل المنافذ التي دخل من خلالها الفساد في ذلك النظام، ويمكننا بيان ذلك وإثبات صحته بتوضيح الأسس التي قام عليها ذلك الإصلاح الإسلامي، وهي ثلاثة أسس، **وهي**:

١ ـ إغلاق كل المنابع الظالمة التي تؤدي إلى الرق.

٢ ـ توسيع منافذ التخلص من الرق.

٣ ـ تشريع الحقوق الإنسانية للرقيق، والحفاظ عليها من الانتهاك[٢].

وبهذه الأسس، وبتشريع تلك التعاليم استطاع الإسلام أن يخرج نموذجًا رائعًا في التعامل مع قضية الرق، وأن يحقق فيها العدالة بصورة بيِّنة، وقد اقتدر أن يصنع مثالًا عاليًا ومشرقًا في قضية كانت من أضخم القضايا التي فشل العقل الإنساني في التعامل معها.

وعاش الرقيق في ظل النظام الإسلامي حياة مختلفة جدًّا عن الحياة التي كان يعيشها الرقيق في الحضارات الأخرى؛ ونتيجة لذلك التعامل الراقي خرج من الرقيق عدد كبير من العلماء والفقهاء والمحدثين، وكان لهم أثر كبير في العلوم الإسلامية.

وقد شهد لتلك الصفحة المشرقة في التعامل مع قضية الرق عدد من المفكرين والمؤرخين الغربيين، وأثنوا على الإسلام وأبدوا إعجابهم به، وفي هذا

---

(١) انظر: شبهات حول الإسلام، محمد قطب (٤٢).

(٢) انظر في توضيح هذه الأسس: نظام الرق في الإسلام، عبد الله علوان (٤٣ ـ ٦٣).

يقول فان دنبرغ: «لقد وضعت للرقيق في الإسلام قواعد كثيرة تدل عل ما كان ينطوي عليه محمد ﷺ وأتباعه نحوهم من الشعور الإنساني النبيل، ففيها نجد من محامد الإسلام ما يناقض كل المناقضة الأساليب التي كانت تتخذها إلى عهد قريب شعوب تدَّعي أنها تسير في طليعة الحضارة»[1]، وقد تناول المؤرخ الفرنسي الكبير غوستاف لوبون قضية الرق في الإسلام، وتحدث عنها بإعجاب، وجمع مقالات ونصوصًا لعدد من المفكرين الغربيين أثنوا فيها على ما قام به الإسلام من رقي في التعامل مع الرقيق[2].

• **الأمر الرابع**: أن الإسلام لا يتشوف إلى إحداث الرق بالإنسان، ولا يرغب فيه، ولا يجعل فيه فضيلة مخصوصة، وإنما جعله خيارًا متاحًا من خيارات أخرى، وضابط التحديد فيها راجع إلى المصالح المقدرة في كل زمن، وقد نص عدد من الفقهاء المتقدمين على أن الشريعة الإسلامية متشوفة للعتق والحرية ما أمكن[3].

وذهب عدد من العلماء إلى أن من مقاصد الإسلام السعي إلى التخلص من نظام الرق بالكلية، وممن نص على ذلك الطاهر بن عاشور، فإنه ذكر أن استقراء نصوص الشريعة يدل على «أن من أهم مقاصدها إبطال العبودية وتعميم الحرية»[4]، ثم تتالى على تأكيده عدد كبير من المفكرين المعاصرين.

وعلى القول بأن الإسلام لم يقصد إلى إلغاء نظام الرق ولم يجعله من غاياته، فإنه في المقابل لا يمانع من إلغائه، فلو اتفق عقلاء العالم على التخلص من هذا النظام فإنه لا يوجد في الإسلام ما يمنع من ذلك[5].

فإنه لم يأت أي نص في الشريعة يدل على الأمر بالاسترقاق، أو يحث

---

(١) الإسلام في قفص الاتهام، شوقي أبو خليل (١٩٨).

(٢) انظر: حضارة العرب (٣٧٥ ـ ٣٠٨)، وانظر نصوصا أخرى: الرق ماضيه وحاضره، عبد السلام الترمانيني (٢٦٠).

(٣) انظر: فتح القدير، ابن الهمام (٤/ ٥١٣)، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٤/ ٣٨٤)، ومغني المحتاج، الشربيني (٣/ ١٨٦)، والإقناع في فقه الإمام أحمد، الحجاوي (٣/ ١٩٦).

(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية (٣٩٢)، وانظر: الوحي المحمدي، محمد رشيد رضا (٣٣٠).

(٥) انظر: الإسلام والرق، محمد البهي (٢٨)، والجهاد والقتال في السياسة الشرعية، محمد خير هيكل (٣/ ١٥٥٢).

عليه، أو يبين فضله، أو يرتب عليه أجرًا، وغاية ما جاء فيها إقراره والعمل به، وهذه الدلالات تدل بلا شك على إباحته، وجواز العمل به، وأنه مقبول في الشريعة، وأنه ليس نقصا ولا تهمة يجب تخليص الإسلام منها، ولكنها لا تدل على وجوبه ولزوم العمل به، وإنما هو خيار مباح يمكن عدم الأخذ به إذا اقتضت المصلحة ذلك.

وحين نتأمل النصوص الشرعية من جهة أخرى نجد أنها لم تعلق على الرق وحده حكمًا شرعيًا واحدًا، وإنما تجعله دائمًا خيارًا من الخيارات، ففي كفارة اليمين وقتل الخطأ والظهار والجماع في نهار رمضان، كان إعتاق الرقبة المؤمنة خيارًا من الخيارات، وليس هو الخيار الوحيد فيها، بحيث إذا ألغي يختل حكم الكفارة، وربما يكون في هذا دلالة ـ وإن لم تكن قوية ـ على أن الشريعة لا تمانع من إلغاء الرق، فيما إذا اقتضت المصلحة ذلك.

ومما يقوي أن الإسلام لا يمانع من إلغاء الرق، أن الشريعة جعلت للرقيق الخيار في أن يكاتب سيده، وأوجبت على سيده قبول ذلك ـ على القول الصحيح ـ، فهذا يدل على أن الشريعة لا تمانع من إلغاء الرق.

ومما يقوي القول بأن الإسلام لا يمانع من إلغاء الرق: ما قرره عدد من العلماء بأنه يجوز معاهدة الكفار على عدم السبي والاسترقاق، وفي هذا يقول محمد بن الحسن الشيباني: «وإن شرطوا أن لا نأسر منهم أحدًا، فليس ينبغي لنا أن نأسرهم ونقتلهم؛ لأن القتل أشد من الأسر»[1]، وقد نقل ابن القاسم عن الإمام مالك ما يدل على إباحة معاهدة الكفار على عدم الاسترقاق، حيث يقول: «ولو قدم إلينا تجار من أهل الحرب ـ وبيننا وبينهم عهد في بلدهم على ألا نقاتلهم ولا نسبيهم أعطونا على ذلك شيئًا أم لا ـ فباعوا منا أولادهم لم يجز شراؤهم منهم؛ لأن لصغارهم من العهد ما لكبارهم»[2].

• **الأمر الخامس**: أننا إذا نظرنا إلى صورة نظام الرق في الإسلام بشكلها الكامل، نجد أن طريقة التعامل الإسلامي معه مشتملة على مصالح ومنافع كثيرة

---

(١) شرح السير الكبير، السرخسي (١/ ٣٠٣).

(٢) التهذيب في اختصار المدونة، البرادعي القيرواني (٣/ ٧)، وإنما اقتصرت على نص التهذيب؛ لأنه أوضح في الدلالة على الحكم.

للرقيق ولغيره، وقد أكثر الباحثون المعاصرون من الحديث عن حكمة الإبقاء على الرق في الإسلام، ورصدوا حِكَمًا كثيرة ومتنوعة، منها ما يتعلق بالبعد الديني ومنها ما يتعلق بالبعد الاجتماعي، ومنها ما يتعلق بالبعد الاقتصادي، ومنها ما يتعلق بالبعد التربوي، ومنها ما يتعلق بالبعد الإنساني[1].

وكل ما ذكروه لا يعدو أن يكون اجتهادا يحتمل الصواب والخطأ، ولا يلزم بالضرورة أن يكون مرادا للشريعة، وكثير منها يحتاج إلى مراجعة وتمحيص، وبعضها مقبول ومقارب لمقاصد الشريعة، ومن الصعب جدًّا الوقوف مع كل ما ذُكر من تلك الحكم، ولكن سنقف مع أبرز تلك الحكم وأهمها، **وهي**:

ـ **الحكمة الأولى**: أن الشريعة رأت في الإبقاء على الرق وسيلة من الوسائل النافعة التي يمكن من خلالها أن يعاقب بها من يقف في طريق دعوة الحق ويقطع عليها الطريق، ويحارب المسلمين ويعرقل طريقهم من الكفار، معاقبة عادلة غير جائرة، وفي بيان هذه الحكمة يقول محمد قطب: «الإسلام لم يسترق الأسرى لمجرد اعتبار أنهم ناقصون في آدميتهم، وإنما لأنهم ـ وهذه حالهم ـ قد جاؤوا يعتدون على حمى الإسلام، أو وقفوا بالقوة المسلحة يحولون بين الهدى الرباني وبين قلوب الناس»[2].

وحين نتأمل في نصوص الشريعة نجد إشارات عديدة تدل على صحة هذه الحكمة واعتبارها، ولكن لا بد من التنبيه على أنها ليست هي الحكمة الوحيدة، وإنما هي حكمة من الحكم المتعددة.

ـ **الحكمة الثانية: المصلحة الدعوية**: فإن إبقاء الإنسان على قيد الحياة، وعيشه بين المسلمين، كفيل بأن تُهيأ له السبل التي تعرّفه على نظام الإسلام وأحكامه وتشريعاته الجميلة، وتُهيأ له رؤية المسلمين والتعامل معهم، والعيش بينهم، وهذا الحال ربما يتسبب في اقتناع الشخص بالدخول في الإسلام واتخاذه دينا، وهذا ما حصل من كثير من الرقيق الذي عاشوا بين المسلمين، ولا شك أن من أهداف الإسلام المركزية: إدخال أكبر قدر من الناس في دائرته، ومراعاة كل السبل والطرائق العادلة التي تؤدي إلى ذلك.

---

(١) انظر: نظام الرق في الإسلام، عبد الله علوان (٦٩).

(٢) شبهات حول الإسلام (٥٥)، وانظر: في ظلال القرآن، سيد قطب (١/ ٢٣٠).

ـ **الحكمة الثالثة: المصلحة السياسية**: وذلك أن الرق كان نظامًا سياسيًّا، وكان استرقاق أسرى الحرب نظامًا دوليًّا مقرا، فليس من المقبول أن يلغي الإسلام استرقاق أسرى عدوه، ويبقى العدو يسترق المسلمين، وإنما عاملهم الإسلام بالمثل، فكما أن العدو يمارس ذلك النظام، فإن الإسلام سيمارسه.

● **الأمر السادس**: أن المعترضين على الإسلام بسبب إقراره لنظام الرق وقعوا في ازدواجية كبيرة، وذلك أنهم يتحدثون وكأن العالم تخلص من الرق بالكلية، ولكن الأمر ليس كذلك.

فقد أكَّد عدد من الباحثين المهتمين بدراسة ظاهرة الرق بأن الرق لم يختف من الوجود، وأنه ما زال باقيًا في الواقع، وإنما أخذ يتشكل بصور وأشكال مختلفة، ربما تكون أقبح من الصور التي كانت عند الأمم الجاهلية، وأكدوا على أنه يمارس على نطاقات واسعة، ففي النظام الدولي نجد الرق يخرج في صورة الاستعمار للشعوب وانتهاب خيراتها، وقتل رجالها وفرض عليها بالقوة، ونجده أيضًا في التمييز والتفريق العنصري، وفي نطاقات أخرى نجد الرق متخفيا تحت ستار البغاء وتجارته المعروفة باسم «الرقيق الأبيض أو الجنسي»، وتدل تقريرات اللجنة الدولية لحقوق الإنسان وتقارير جمعيات مكافحة الرق والشرطة الدولية «أنتربول» على أن الرق ما زال يمارس بأشكال مختلفة في العالم(١).

وتكشف تقارير كثيرة عن حالات بشعة من الاسترقاق تمارس على النساء والأطفال من قِبَل بعض الشركات العملاقة في العالم(٢).

فالعالم الغربي إذن لم يصنع شيئًا إلا أنه رفع شعار إلغاء الرقيق، ولكنه شعار فارغ من المضامين الكبيرة التي ادعيت له، وكل أحد يستطيع أن يرفع مثل هذه الشعارات، والعبرة في الإصلاحات المجتمعية ليس في التلويح بالشعارات البراقة، وإنما بإحداث التأثير في الواقع، وهذا ما لم تفعله الحضارة الغربية في تعاملها مع نظام الرق.

ونحن نسلم أن محاربة الحضارة الغربية للرق كانت سببا في زوال كثير من

---

(١) انظر: الرق ماضيه وحاضره، عبد السلام الترمانيبي (١٧٨)، ولا رق في القرآن، إبراهيم هاشم الفلالي (٢٤٥ ـ ٢٦٣).

(٢) انظر في تفاصيل الرق المعاصر: الرق ماضيه وحاضره (١٧٨ ـ ٢٠٣).

المظاهر السيئة والقبيحة، حتى في بلاد المسلمين، ولكن لم تُزِل كل مظاهر الرق، كما يدعي بعضهم.

ثم إن الإسلام أعلن الحرب على تلك المظاهر من أول ظهوره، وقام بمواجهتها، ولو أن المسلمين التزموا بتعاليمه لما وجدت في العالم الإسلامي تلك المظاهر السيئة، ولكن المسلمين في العصور المتأخرة تخلوا عن كثير من تعاليم الإسلام في قضية الرق وفي غيرها.

والمقصود من التحليل السابق أن القدح في الإسلام بالاعتماد على أن الحضارة الغربية استطاعت القضاء الفعلي على الرق، هو مجرد دعوى لا دليل عليها، بل الواقع يكذبها، ويقدم الشواهد التي تناقضها.

ومن خلال الأمور السابقة تنجلي لنا الصورة الكاملة لنظام الرق في الإسلام، ويظهر فيها عدل الإسلام واعتداله في التعامل مع ذلك النظام، فالذي يتأمل في تعامل الإسلام مع الرق يجد أولًا أن الإسلام لم يتشوف إلى الاسترقاق، فلم يدع إليه، ولم يحث عليه، ولم يرتب عليه الأجر، وإنما اقتصر على جعله أمرًا مباحًا من حيث الأصل، ثم إن الإسلام قيد الاسترقاق بحالة ضيقة هي حالة الحرب مع الكفار، ومع ذلك لم يجعله الخيار الوحيد في التعامل مع الأسير، وإنما جعله خيارًا من ضمن خيارات أخرى متعددة.

وهذا الأسير الذي جعل الإسلام استرقاقه خيارًا من الخيارات، هو في الحقيقة كان حريصًا على قتل المسلمين، ساعيًا على الفتك بهم وإتلاف أرواحهم، ومجتهدا في منعهم من نشر دعوتهم للعالمين، شاهرًا السلاح في وجوههم يريد قتلهم، ومن كانت هذه حاله فقتله سائغ، ولو حكم الإسلام بقتله لما كان ظالمًا له، ولكنه لم يبادر إلى ذلك، وفتح الطرق لإبقائه على الحياة، ولو كانت حياة فيها نقص ما، وهذا الإبقاء خير من قتله وإنهاء حياته.

وليس من الظلم ألا يساوي الإسلام بين ذلك الأسير وبين غيره من المسلمين الذين كانوا يسعون جاهدين لنشر الإسلام وتبليغ دعوته للعالمين، فكان أقل منهم منزلة، ولكنه لم يعامله كما كانت الأمم الأخرى تعامله، وإنما حفظ للرقيق حقوقه، وشرع القوانين التي تحقق له الكرامة الإنسانية بالقدر الكافي، وفي إبقائه على هذه الحال منافع كثيرة له؛ فقد يدخل في الإسلام، وقد يتاجر ويتعلم له صنعة مفيدة له ولغيره، وقد يكتسب مالا فيعتق نفسه من سيده.

ولم يكتف الإسلام بذلك، بل فتح طرقًا واسعة ليتخلص الرقيق من رقه إذا أراد، وأوجب على السيد أن يقبل طلب المكاتبة من الرقيق، وألزم الحكومة الإسلامية بإعطاء الرقيق المكاتب نصيبه من الزكاة المفروضة.

كل هذه الاحتياطات والتشريعات والقوانين كانت سعيًا من الإسلام لتحقيق العدل والكرامة لمن وقع في الرق من أعداء المسلمين الذين كانوا حريصين على قتلهم وسفك دمائهم، فالإسلام بهذه التعاليم أقرب إلى تحقيق الفضل والكرم في حق الرقيق أكثر من تحقيق مجرد العدل معه.

المثال الثاني: تشريع جهاد الطلب:

فلا شك أن الإسلام شرع جهاد الطلب، ودعا إليه وحث عليه، وقد طبقه الصحابة ﷺ ومن معهم من المسلمين في أرض واسعة، ولكن ذلك ليس قادحًا في كمال الإسلام، ولا منتقصًا من عدله، وبيان ذلك يتطلب توضيحًا موسعًا لفلسفة الإسلام في تشريع جهاد الطلب، وذلك يتبين **بالأمور التالية**:

- **الأمر الأول**: أن جهاد الطلب في الإسلام ليس الغرض منه إكراه الناس على الدخول في دين الإسلام، ولا إجبارهم على ترك أديانهم، ولا التضييق عليهم فيها، فلو كان هذا هدفه وغايته لما وجد أهل الذمة في الدولة الإسلامية، ولما سمح ببقاء كنائسهم وبِيَعِهم في بلاد المسلمين.

وإنما يتمحور غرضه حول إعلاء كلمة الله في الأرض الذي يعني: جعل حكم الشريعة الإلٰهية العادلة هو المهيمن على الحياة، ونظام الإسلام يتضمن بالضرورة فتح الآفاق أمام الدعوة الإسلامية لتنتشر بين الناس، وإزالة كل معالم الظلم والقهر الواقعة على الشعوب، وهذه الأغراض لا يناقضها وجود الكفر الخاضع لحكم الشريعة، وإنما يناقضها وجود الأنظمة الكافرة الظالمة التي تشرع للناس من دون الله، وتدعي لنفسها حق التشريع الذي لا يكون إلا للرب سبحانه.

وبهذا يتضح أن جهاد الطلب في الإسلام ليس متوجهًا إلى الأفراد ولا إلى الشعوب، بقدر ما هو متوجه إلى النظام العام الذي تمثله المنظمات المجتمعية أو الحكومات السياسية، ويتضح أيضًا أن الغرض الأصلي له هو تكوين المجتمع الذي يخضع لأحكام الإسلام، ويكون النظام الأعلى المهيمن فيه هو حكم الله

وشرعه، حتى ولو كان البعض يعمل بالكفر، فإن الكفر إذا كان خاضعا لحكم الله وخانعًا له فإن قيمته تضعف في النفوس وتذبل، ولهذا تسامح الإسلام مع وجود الكفر من قبل الأشخاص إذا كانوا خاضعين لحكم الشريعة، وقد تتالت مقالات العلماء على تأكيد هذا المعنى وشرحه وتوضيحه[1].

• **الأمر الثاني**: إذا كان الجهاد في الإسلام ليس متوجهًا إلى الأفراد، وإنما إلى الحكومات والأنظمة، فهو في الحقيقة يقصد إلى إزالة الاعتداء على حق الله تعالى، والتعدي على خصوصياته التي ينبغي ألا تكون إلا له سبحانه، فتلك الأنظمة التي يقصدها الجهاد في الإسلام تجاوزت حدودها وادعت لنفسها حق التشريع، وشرعت للناس أحكامًا لا يحق أن تثبت لأي أحد من البشر، ولا يصح أن يقررها إلا الله تعالى، فأولئك المشرّعون يدعون لأنفسهم ـ بلسان الحال أو المقال ـ أنهم يشاركون الله في ألوهيته، وأنهم أرباب للناس مع الله، ويكرسون عبودية البشر للبشر، واستذلال الإنسان لأخيه الإنسان.

وإن كان الشعب هو الذي أعطى تلك الجماعة حق التشريع له من دون الله، وهو الذي خول تلك العصابة أن تسن له من القوانين ما تريد وتجعل لها السيادة المطلقة، فإن الشعب حينئذ شريك في الاعتداء على حق الله تعالى في التشريع والتنظيم، وهو يستحق الجهاد مع الحكومة والنظام؛ لأنه في الحقيقة رضي بأن يكون عبدًا لغير الله وتنازل عن حقه في ألا يكون إلا عبدًا لله وحده، وهو الذي ساعد أولئك المعتدين على خصائص الله.

وهذا أمر غير مقبول في الإسلام، فكما أن الإسلام لا يقر الاعتداء على حقوق الناس وخصوصياتهم، فهو أيضًا لا يقر الاعتداء على حقوق الله الثابتة له بالضرورة، وعلى خصوصياته سبحانه، فكما يجب في الإسلام الدفاع عن حقوق الناس المظلومين، فإنه يجب أن يوقف في وجه من أراد الاعتداء على حقوق الله؛ فالإسلام دين يدعو إلى المحافظة على كل الحقوق، ولا يفعل كفعل الأنظمة البشرية التي لا تراعي إلا حقوق البشر فقط.

---

(١) انظر: الجهاد في سبيل الله، أبو الأعلى المودودي (٤١)، وتذكرة الشهيد، ضياء الدين زنكي (٣٣)، والجهاد والقتال في السياسة الشرعية، محمد خير هيكل (٥٩٤)، وحقيقة الجهاد في الإسلام، محمد نعيم ياسين (٥٥)، وانظر: افتراءات حول غايات الجهاد في الإسلام، للمؤلف نفسه (٢٧، ٢٩).

فالإسلام إنما جاء بالجهاد «ليقيم في الأرض نظامه الخاص ويقرره ويحميه.. وهو وحده النظام الذي يحقق حرية الإنسان تجاه أخيه الإنسان، حينما يقرر أن هناك عبودية واحدة لله الكبير المتعال، ويلغي من الأرض عبودية البشر للبشر في جميع أشكالها وصورها، فليس هنالك فرد ولا طبقة ولا أمة تشرع الأحكام للناس، وتستذلهم عن طريق التشريع، إنما هنالك ربّ واحد للناس جميعًا هو الذي يشرع لهم على السواء، وإليه وحده يتجهون بالطاعة والخضوع، كما يتجهون إليه وحده بالإيمان والعبادة سواء، فلا طاعة في هذا النظام لبشر إلا أن يكون منفذًا لشريعة الله، موكلًا عن الجماعة للقيام بهذا التنفيذ، حيث لا يملك أن يشرع هو ابتداء؛ لأن التشريع من شأن الألوهية وحدها، وهو مظهر الألوهية في حياة البشر، فلا يجوز أن يزاوله إنسان فيدعي لنفسه مقام الألوهية وهو واحد من العبيد!...

جاهد الإسلام ليقيم هذا النظام الرفيع في الأرض ويقرره ويحميه، وكان من حقه أن يجاهد ليحطم النظم الباغية التي تقوم على عبودية البشر للبشر، والتي يدعي فيها العبيد مقام الألوهية، ويزاولون فيها وظيفة الألوهية ـ بغير حق ـ، ولم يكن بد أن تقاومه تلك النظم الباغية في الأرض كلها، وتناصبه العداء، ولم يكن بد كذلك أن يسحقها الإسلام سحقًا ليعلن نظامه الرفيع في الأرض.. ثم يدع الناس في ظله أحرارًا في عقائدهم الخاصة، لا يلزمهم إلا بالطاعة لشرائعه الاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية والدولية، أما عقيدة القلب فهم فيها أحرار، وأما أحوالهم الشخصية فهم فيها أحرار، يزاولونها وفق عقائدهم، والإسلام يقوم عليهم يحميهم ويحمي حريتهم في العقيدة، ويكفل لهم حقوقهم، ويصون لهم حرماتهم، في حدود ذلك النظام...

لم يحمل الإسلام السيف إذن ليكره الناس على اعتناقه عقيدة، ولم ينتشر بالسيف على هذا المعنى كما يريد بعض أعدائه أن يتهموه! إنما جاهد ليقيم نظامًا آمنًا يأمن في ظله أصحاب العقائد جميعًا، ويعيشون في إطاره خاضعين له، وإن لم يعتنقوا عقيدته»[1].

«إنه لم يكن من قصد الإسلام قط أن يكره الناس على اعتناق عقيدته..

---

(١) في ظلال القرآن، سيد قطب (١/ ٢٩٥).

ولكن الإسلام ليس مجرد عقيدة.. إن الإسلام إعلان عام لتحرير الإنسان من العبودية للعباد، فهو يهدف ابتداء إلى إزالة الأنظمة والحكومات التي تقوم على أساس حاكمية البشر للبشر، وعبودية الإنسان للإنسان..

ثم يطلق الأفراد بعد ذلك أحرارًا ـ بالفعل ـ في اختيار العقيدة التي يريدونها بمحض اختيارهم ـ بعد رفع الضغط السياسي عنهم، وبعد البيان المنير لأرواحهم وعقولهم.

ولكن هذه الحرية ليس معناها أن يجعلوا إلههم هواهم، أو أن يختاروا بأنفسهم أن يكونوا عبيدا للعباد! وأن يتخذ بعضهم بعضًا أربابًا من دون الله!..

إن النظام الذي يحكم البشر في الأرض يجب أن تكون قاعدته العبودية لله وحده، وذلك بتلقي الشرائع منه وحده، ثم ليعتنق كل فرد ـ في ظل هذا النظام العام ـ ما يعتنقه من عقيدة! وبهذا يكون الدين كله لله؛ أي: تكون الدينونة والخضوع والاتباع والعبودية كلها لله.. إن مدلول الدين أشمل من مدلول العقيدة.. إن الدين هو المنهج والنظام الذي يحكم الحياة، وهو في الإسلام يعتمد على العقيدة. ولكنه في عمومه أشمل من العقيدة.. وفي الإسلام يمكن أن تخضع جماعات متنوعة لمنهجه العام الذي يقوم على أساس العبودية لله وحده، ولو لم يعتنق بعض هذه الجماعات عقيدة الإسلام»[1].

وبالجهاد العادل في الإسلام لا تزول الأنظمة المشرعة للناس فقط، وإنما تزول معها جميع العوائق التي كانت تكدر على الناس حياتهم وحرياتهم، وتمنعهم من التمتع بالحياة التي يريدها الله تعالى الرحيم والكريم للخلق الذي كرمه وجعله خليفة في الأرض.

• **الأمر الثالث**: مع أن الجهاد في الإسلام متوجه إلى من وقع منهم الاعتداء المنظم على حقوق الله تعالى، ووقع منهم التعالي على البشر ـ بلسان الحال أو لسان المقال ـ، فإن الإسلام لم يتشوف إلى قتالهم مباشرة، ولم يحرص على ذلك، ولم يجعله غاية أولية له لا بد من الوصول إليها، وإنما جعل الجهاد وسيلة من الوسائل المرتبط وجودها بغيرها، فمتى ما تحقق مقصودها وهدفها، فإنها تتوقف ولا تصبح مشروعة.

---

(١) في ظلال القرآن، سيد قطب (٣/ ١٤٣٥).

فالإسلام لم يجعل استعمال القوة الخيار الوحيد مع من حصل منهم الاعتداء المنظم على حقوق الله، ولا هو الخيار الأول، وإنما جعله الخيار الثالث والأخير، وأكد على أنه وسيلة وليس غاية[١].

• **الأمر الرابع**: إذا انسدت كل الطرق، وانغلقت كل المنافذ، ولم يبق إلا خيار القتال، فلا بد من خوضها، ولكن الإسلام شدد كثيرًا على شروط هذه الحرب وآدابها، وقد تكرر في النصوص الشرعية التأكيد على ذلك، فلا يجوز للمسلمين أن يقتلوا من لا يستحق القتل، كالنساء والصبيان والشيوخ ولا أن يفسدوا في البلاد، ولا يهدموا البيوت، ولا المعابد ولا يقطعوا الشجر[٢].

فالحرب في الإسلام حرب راقية، شريفة في مقصدها، ونزيهة في غايتها، عظيمة في تطلعاتها، وبريئة في هدفها «إنها ليست الحرب التي تديرها رؤوس الأموال المحرمة، لتربح من وراء الصناعات الجهنمية، التي تقتات بالأرواح والأجسام، وتبتلع الحضارات والمدنيات، وتحطم النفوس والأخلاق، أو تديرها الشركات الاحتكارية؛ لحماية مصالحها في البلاد المستعمرة، واستغلال خاماتها من القوى الطبيعية والقوى البشرية؛ لفتح أسواقها للمنتجات والمصنوعات، أو تديرها البنوك الربوية، لتحقيق أرباحها الفاحشة، وضمان المكسب الحرام، واستغلال الفرص والصيد في الماء العكر.

إنها ليست الحرب التي تريد لتضرب بسور فولاذي على الشعوب، دون المعرفة والعلم والحضارة؛ كي يبقى أبناء البلد المحتلة عميا صما بكما، يساقون سوق الماشية إلى الذبح، وفي ذل وفي جهل وفي استسلام.

إنها ليست الحرب التي تخوضها الحضارة الغربية القذرة ضد الإنسانية؛ جريًا وراء الربح المادي، والاستعباد العنصري، والتعصب الديني، كتلك الحروب التي يعرفها العالم الغربي في كل تاريخه الملوث الطويل.

إنما هي الحرب التي تخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، الحرب التي تحمل معها المساواة والعدل والكرامة، لكل كائن بشري على سطح هذه الأرض، وتحققها في عالم الواقع وعالم المثال، تحققها في التشريع وفي

---

(١) انظر: مغني المحتاج، الشربيني (٤/ ٢١٠)، وتيسير الكريم الرحمٰن، السعدي (١/ ٨٩).

(٢) انظر في شروط الحرب في الإسلام وآدابها: فقه الجهاد في الإسلام، يوسف القرضاوي (١/ ٧٢٥ـ٧٥٤).

التنفيذ، تحققها للأسود وللأبيض، والمسلم والمعاهد، تحققها في صورة واحدة، وبأداة واحدة، وفي مستوى واحد للجميع...

لقد غلّق الإسلام أبواب الحروب كلها، فيما عدّا بابًا واحدًا: باب الجهاد في سبيل الله، لتكون كلمة الله هي العليا، وليكون الناس سواء أمام الله، فإذا كانت الحروب في هذا الوجه وحده، فهي إذن حرب إنسانية، لا يقصد فيها إلى التنكيل أو التقتيل والتدمير، ولا يجوز أن تمس الأبرياء والضعفاء، ولا أن تتجاوز غايتها الأولى، من إزالة قوى الشر والظلم، أو إخضاعها لتأمن الإنسانية شرها، وليس هناك من نية للإبادة أو التشفي أو الاستذلال»[1].

ولم تكن تعاليم الإسلام النظرية وأخلاقه الحربية «لتذوب عند الواقع وتتوارى، إنما كانت سلوكًا في الحروب الإسلامية قديما وحديثا، لم يشذ عنها إلا النادر الذي لا يقاس عليه، ولا يبطل القاعدة التي جعلها الإسلام غايته وحققها في واقعه، فإذا نحن ألقينا من هذه القمة الشامخة التي يقف عليها الإسلام في سلمه وحربه نظرة على المستنقع الآسن، الذي تلغ فيه الحضارة الغربية سلمًا وحربًا أدركنا بُعْد الشقة بين نظام ينزله الله للبشر ونظام يضعه الناس للناس، وأدركنا كم خسرت البشرية يوم تنكرت لنظام الله، وهي تتعثر في تكبر مضحك وفي تعام مضحك، تريد أن تقول: إنها تريد لنفسها خيرًا مما أراد الله، وإنها تملك لنفسها خيرًا مما أعطاها الله»[2].

وبهذا يظهر لنا السر العجيب في تكثيف النصوص الشرعية التأكيد على شرط «في سبيل الله»، فالإسلام لا يعرف إلا القتال من أجل الله تعالى، ومن أجل الحفاظ على خصوصياته التي لا تكون إلا له، ومن أجل دينه وشرعه؛ فالإسلام «لا يعرف قتالًا إلا في هذا السبيل، لا يعرف القتال للغنيمة ولا يعرف القتال للسيطرة، ولا يعرف القتال للمجد الشخصي أو القومي!

إنه لا يقاتل للاستيلاء على الأرض، ولا للاستيلاء على السكان، لا يقاتل ليجد الخامات للصناعات، والأسواق للمنتجات، أو لرؤوس الأموال يستثمرها في المستعمرات وشبه المستعمرات!

---

(١) السلام العالمي والإسلام، سيد قطب (١٩٦ ـ ١٩٧).

(٢) المرجع السابق (١٩٩).

إنه لا يقاتل لمجد شخص، ولا لمجد بيت، ولا لمجد طبقة، ولا لمجد دولة، ولا لمجد أمة، ولا لمجد جنس، إنما يقاتل في سبيل الله؛ لإعلاء كلمة الله في الأرض، ولتمكين منهجه من تصريف الحياة، ولتتمتع البشرية بخيرات هذا المنهج، وعدله المطلق بين الناس، مع ترك كل فرد حرًا في اختيار العقيدة التي يقتنع بها في ظل هذا المنهج الرباني الإنساني العالمي العام»[١].

• **الأمر الخامس**: نحن نسلم بأن الجهاد قد تترتب عليه في العادة مفاسد وأضرار مادية على المسلمين وعلى غيرهم، لما يحصل فيه من سفك الدماء وإهلاك الأموال، وقد أقر بعض علماء الإسلام بذلك، حيث يقول بعض علماء الحنفية: «الجهاد فرض على الكفاية؛ لأنه لم يفرض بعينه؛ إذ هو فساد في نفسه، وإنما فرض لإعزاز دين الله، ودفع الفساد عن العباد»[٢]، ولم يقل أحد إن الجهاد مصلحة مادية محضة لا ضرر فيه، ووجود الضرر في الجهاد لا يعني بطلانه وفساده، ولو أن كل وسيلة ترتب عليها نوع من الضرر تركت وهجرت، لمنعت أكثر الوسائل أو كلها، والعقلاء في تعاملهم مع الوسائل لا يشترطون فيها ألا يكون فيها أي ضرر، وإنما يشترطون أن يكون خيرها ومصلحتها أكثر من ضررها.

وكذلك الحال في الجهاد في الإسلام، فمع ما يترتب عليه من أضرار، إلا أن المصالح المترتبة عليه أكثر وأعمق، فبالجهاد تزول الأنظمة التي اعتدت على حق الله وسلطانه في الأرض، ومن اعتدى على حق الله فهو واقع في أعظم الفساد وأضخمه، وسيعتدي لا محالة على حقوق الناس الآخرين في أموالهم وأعراضهم، ولو بطريق المكر والخداع، إن الذي لا يراعي حقوق الخالق المدبر وتكبر وتعالى وادعى لنفسه حقًا لا يمكن أن يكون لبشر، ليس غريبا عليه أن يعتدي على حقوق غيره من البشر ممن هو متساوٍ معه في أصل الخلقة.

فإزالة هذه الأنظمة تُرجع إلى البشر حالتهم الطبيعية، فلا يستعبد أحد أحدًا، ولا يستذل أحد أحدًا، ولا يتعالى أحد على أحد، ولا تبقى منظمات تفتح الأبواب أمام الذين يخادعون الناس ويستغلون حياتهم وأموالهم لأجل

---

(١) في ظلال القرآن (٢/ ٧٠٧).

(٢) اللباب في شرح الكتاب، عبد الغني الغنيمي الحنفي (٤/ ١١٤).

مصالحهم الشخصية، ولا يبقى وجود لمن يشعل الحروب بين الشعوب ليتمتع ببيع أكبر قدر من السلاح.

إن أكبر دليل على مصلحة الجهاد في سبيل الله هو ذلك النعيم الذي عاشت فيه الشعوب بعد فتح المسلمين الصادقين لها، فقد نعمت تلك البلاد بالإسلام ورحمته وفضائله، فلم يثر أحد منهم على الإسلام، ولم يثوروا مطالبين برحيل الإسلام والمسلمين، وإنما دخلوا فيه أفواجًا وجماعات عن رغبة وحب وقناعة، وعم بينهم السلام والرخاء، وسعدوا بخير حياة وأرغد عيش، وقد سبق نقل كلام بعض المفكرين الدال على ذلك في الفرع السابق.

المثال الثالث: تشريع حد الردة:

فلا شك أن الإسلام شرع حد القتل للشخص المرتد عن دين الإسلام والمعلن الخروج عنه، ولكن ذلك ليس قادحا في كمال الإسلام، ولا منتقصا من عدله، وبيان ذلك يتطلب توضيحا موسعا لفلسفة الإسلام في تشريع حد الردة، وذلك يتبين بالأمور التالية:

الأمر الأول: أن الإسلام لا يتشوف إلى تطبيق حد الردة، وإنما يتشدد في ذلك غاية التشدد، ويحتاط نهاية الاحتياط في إنزال عقوبة الارتداد بالمعين، وقد دلت النصوص الشرعية على أنه لا يجوز إنزال العقوبة بالمرتد مباشرة، وإنما لا بد من توفر شروط ثلاثة أساسية، **وهي**:

ـ **الشرط الأول**: أن يظهر الارتداد من الشخص، ويعلنه للآخرين، وأن يثبت ذلك لدى القاضي الشرعي، أما إذا لم يظهره للآخرين، ولم يقم بإعلانه لهم، ولم يثبت لدى القاضي أنه ارتد عن الدين، فإنه لا يجوز إقامة الحد عليه، ويعامل معاملة المسلمين في الظاهر.

ولا يجوز أيضًا التجسس على الأشخاص لمعرفة ما إذا وقعوا في الردة أم لا، ما داموا لم يظهروها، ولا يباح القيام بحملات تفتيشية عنهم؛ لأن النبي ﷺ لم يفعل ذلك مع المنافقين، مع علمه بوجودهم، وقد رُوي أن ابن مسعود قيل له: هذا فلان يعني الوليد بن عقبة، تقطر لحيته خمرًا ـ يقصد المتكلم المبالغة في وصف كثرة شربه للخمر ـ، فلو بحثنا عن ذلك الآن وجدناه كذلك، فقال

ابن مسعود: «إنا قد نهينا عن التجسس، ولكن إن يظهر لنا شيء نأخذ به»[١].

ثم إن الحكم بثبوت الارتداد في حق شخص ما ليس متروكًا لكل أحد، وإنما هو راجع للعلماء والخبراء، وهو حكم قضائي لا بد فيه من التأكد من كل الإثباتات الموجبة لثبوت وصف الارتداد في الشخص.

ـ **الشرط الثاني**: أن يتم التحقق من انتفاء كل الإكراهات والضغوطات والأعراض النفسية والعقلية التي تؤثر على قرارات الشخص السوية؛ فلا يصح إقامة حد الردة على الشخص حتى يتم التحقق من توفر جميع الشروط، وانتقاء جميع الموانع التي توصل إلى اليقين في ثبوت الكفر والردة في حقه.

ـ **الشرط الثالث**: أن يراجع الشخص المعلن لردته ويناقش في موقفه الذي اتخذه، وذلك عن طريق ما يعرف عند الفقهاء بـ«الاستتابة»، والمراد بها: أن يقوم المختصون بمراجعة من وقعت منه الردة، ومناقشته ومحاورته بالطريقة الصحيحة.

والصحيح أن الاستتابة واجبة، وأنه لا يجوز قتل المرتد قبل استتابته، وهو قول جمهور العلماء[٢]، وقد أجمع الصحابة على الأخذ بها، حتى قال ابن عبد البر: «ولا أعلم خلافًا بين الصحابة في استتابة المرتد»[٣]، ويقول ابن تيمية في سياق حديثه عن استتابة المرتد: «والعمدة فيه إجماع الصحابة»[٤]، وقال بعد نقله عددا من القضايا التي عمل الصحابة فيها بالاستتابة: «فهذه أقوال الصحابة في قضايا متعددة لم ينكرها منكر، فصارت إجماعا»[٥].

والصحيح أيضًا أن الاستتابة ليس لها عدد معين ولا مدة معينة[٦]، وإنما هي راجعة إلى طبيعة الشخص الذي وقعت منه الردة، وطبيعة الزمن والمكان الذي وقعت فيه، وطبيعة الحال العلمي والديني الذي يمثل العصر الذي وقعت فيه الردة، ففي الحال والزمن الذي تكثر فيه الشبهات ويضعف فيه العلم الصحيح، فإن زمن الاستتابة وعددها قد يطول.

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه (٤٨٩٠)، وصححه الألباني.

(٢) انظر في حكم الاستتابة: المغني، ابن قدامة (١٢/ ٢٦٦).

(٣) التمهيد (٥/ ٣٠٩).

(٤) الصارم المسلول (٦٠١).

(٥) المرجع السابق (٦٠٩).

(٦) انظر في مدة الاستتابة: المغني، ابن قدامة (١٢/ ٢٦٨).

والعبرة في ذلك كله هو حصول العلم اليقيني بأنه لا فائدة من استمرار الاستتابة له، وظهور إصراره على عدم قبول الحق، وأما ما لم يظهر ذلك منه، فإنه يجب استمرار الاستتابة ما بقي أمل في حصول التوبة منه.

ومن خلال هذه الشروط الشديدة في الاحتياط، والصارمة في التثبت، يظهر وينجلي بشكل واضح جدًّا الفرق الجوهري بين الحالة الإسلامية النزيهة والكريمة، وبين حالة الفكر المسيحي في العصور الوسطى المتمثلة في محاكم التفتيش الظالمة، فإن تلك المحاكم كانت قائمة على التجسس والتفتيش عن الهراطقة والمرتدين، وكانت لها فروع موزعة في المدن المسيحية، مهمتها البحث والتفتيش عمن يحمل فكرًا يخالف الكنيسة، وكان لديها رجال يعملون بالأجرة، ولديها مراقبون كثر يبلغون عمن يرونه مخالفًا، وغدا مراقبو تلك المحاكم يضطهدون الناس ويبتزونهم لأخذ أموالهم، وبات قضاة المحاكم ومفتشوها على درجة عالية من الثراء، جرّاء ما كانوا ينالونه من الرشاوى والغرامات السنوية من الأثرياء الذين دفعوا في سبيل النجاة من اتهامهم بالهرطقة والخروج على قوانين الكنيسة!

وكانت تلك المحاكم تصور نشرة بها صور المهرطقين، وترسلها إلى أنحاء الدولة للقبض عليهم، وإذا قبض على شخص ما، فإنه لا يبقى بريئًا، وإنما الأصل فيه أنه متلبس بالتهمة ونادر جدًّا أن يبرأ أحدهم منهم[(١)].

وأما العقوبات التي تصدرها المحاكم بعد انتهاء التحقيق مع المهرطقين، فقد بلغت الغاية في الوحشية، والنهاية في القسوة والبعد عن الإنسانية، وكمال المخالفة لمقتضى العقول السليمة، فإذا كان أخف العقوبات هي تهديم بيوت المهرطقين ومصادرة أموالهم وممتلكاتهم، وحرمان ورثتهم منها، فإن الطريقة المفضلة لديهم إعدام المهرطقين بأبشع الصور، مثل التقطيع بالمناشير، والدفن في الأرض وهم أحياء[(٢)].

---

(١) انظر شيئًا من أخبار محاكم التفتيش: محاكم التفتيش، داغي تستاس (٧)، ومحاكم التفتيش، رمسيس عوض (١٩ ـ ٢٢٠)، ومختصر تاريخ الكنيسة، اندر ملر (٣٣٥)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (١٦/٩٦).

(٢) انظر: محاكم التفتيش، داغي تستاس (٤٩)، ومحاكم التفتيش، رمسيس عوض (٩٥).

والغريب أن العقوبة في محاكم التفتيش لا تقتصر على المتهم فقط، بل كانت تشمل كل من له علاقة به، فمن اتصل بالمهرطق، أو تحدث معه، أو أحسن إليه، أو أرشده في الطريق، أو أي نوع من العلاقات، فكل ذلك يعد سببا كافيا لثبوت التهمة وإلحاق العقوبة[1].

ومن خلال هذا العرض المختصر ينكشف لك أخي القارئ مقدار الظلم والجور في الخصومة من أولئك الذين يقارنون بين عقوبة الردة في الإسلام، وبين ما حصل من محاكم التفتيش، ويصورون للناس بأن تلك العقوبة لا تختلف في شيء من شروطها أو معالمها عما كان يفعله بالبشر أولئك المجرمون، والغريب حقًّا أن يمارس تلك الموازنة بعض الإسلاميين في مقالاتهم وخطاباتهم، فتجده عادة ما يقارب بين الحالتين.

إن العقل والذوق يقولان إنه مهما كنت مخالفًا لعقوبة الردة، فإنه لا يصح لك أن تربط بينها وبين ما كانت تفعله محاكم التفتيش النصرانية؛ والمنهجية العلمية الصادقة والنزيهة تؤكد ضرورة التفريق الواضح والبين بين الحالتين.

إن تلك الموازنة التي يمارسها البعض بين عقوبة المرتد في الإسلام وبين محاكم التفتيش، تشعر بأننا في زمن ضاعت فيه المصداقية العلمية، وانتهكت فيه القوانين المنهجية والمعرفية، وأصبح التشويه والخداع هو السبيل الأمثل في الإقناع بالرأي.

الأمر الثاني: الحفاظ على النظام العام للمجتمع المسلم:

وهذه حكمة من حكم تشريع عقوبة المرتد في الإسلام، لا يلزم أن تكون متوفرة في كل حالة، فإعلان الردة عن الإسلام ليس انتهاكا لكيان مقدس في الإسلام فقط، وإنما فيه أيضًا إعلان للخروج عن النظام العام في المجتمع الإسلامي، وذلك أن الإسلام ليس مجرد عقيدة قلبية فحسب، ولا هو مجرد عبادات فردية، وإنما هو إيمان ونظام معا، إيمان ملزم للمجتمع لا يقبل التساهل فيه، ونظام ملزم للمجتمع لا يقبل التساهل فيه أيضًا.

والمجتمع الإسلامي يقوم أول ما يقوم على العقيدة الإيمانية الإسلامية، فالعقيدة هي أساس هويته ولب كيانه، وروح وجوده، ومنبع حيويته، وهي التي

---

(١) انظر: محاكم التفتيش، رمسيس عوض (٨٢)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (١٦/ ٩٨).

تمثل له خصوصيته التي يتميز بها عن كل المجتمعات الأخرى، وهي القاعدة التي تُؤسَس عليها كل الأنظمة في المجتمع الإسلامية.

فإعلان المرتد لردته في هذا المجتمع هو في الحقيقة إعلان للتمرد على النظام، وكشف عن عدم الالتزام بقاعدته الأصلية التي تبنى عليها كل الأنظمة الحياتية.

ونتيجة لأهمية العقيدة في المجتمع الإنساني، وفي الكيان الإنساني، فإن الردة ليست موقفًا عقليًّا مجردًا، وإنما هي عملية مركبة معقدة تتضمن تغير الولاء، وتبديل الهوية، وتحويل الانتماء، فالمرتد ينقل ولاءه وانتماءه من أمة إلى أمة، ومن موطن إلى موطن ـ من دار الإسلام إلى دار أخرى، وهو يخلع نفسه من أمة الإسلام التي كان عضوًا فيها إلى أمة أخرى، وينضم بعقله وقلبه وإرادته إلى كيان آخر، وهذا المعنى أشار إليه النبي ﷺ حين عبر عن المرتد بقوله: «**التارك لدينه المفارق للجماعة**»[1]، فهو يدل على أن حقيقة الارتداد ليست مجرد قرار جزئي يتخذه الإنسان بين عشية وضحاها، وإنما هو تغيير كلي يترتب عليه خروج ظاهر على النظام العام في المجتمع، ذلك النظام الذي يخضع في كل تفاصيله لهيمنة الإسلام وتشريعه؛ فالمرتد يقوم بعملية تغيير كبرى تجعله مفارقًا لجماعة المسلمين ونظامهم وحكمهم.

وإن حاول المرتد أن يخفف من طبيعة القرار الذي اتخذه، وأنه ليس إلا قرارًا جزئيًّا لا يضر بنظام المجتمع العام، فهو ليس صحيحًا في مقاييس الأنظمة الكلية ـ كنظام الإسلام ـ فهذه الأنظمة تنظر إلى الحقائق الغائرة، وتراعي المآلات المترتبة، وتتمحور حول الجوهر والمركز، لا حول الألفاظ والشعارات.

فمنتهى حال المرتد أنه يعلن انشقاقه على إيمان الجماعة الإسلامية وعلى نظامها، وكل الأنظمة الاجتماعية تحكم بالإعدام على أبنائها إذا ثبت على أحد منهم الخروج على نظام الدولة فيما يسمى بـ«الخيانة العظمى»، ولكن الإسلام كان أرحم من غيره في التعامل مع مثل هذه الجريمة؛ لأنه لم يلغ كل الفرص

---

(١) انظر: جريمة الردة وعقوبة المرتد، يوسف القرضاوي (٤٦)، وحقائق الإسلام وشبهات المشككين، إشراف محمود زقزوق (٥٥٣).

كغيره من الأنظمة، وإنما أعطى المرتد فرصة التوبة والرجوع، وأوجب محاورة المرتد والنقاش معه لعله يرجع أو يؤوب، ودعا إلى إطالة مدة ذلك سعيا منه في الإنابة والرجعة[1].

وإن فُرض أن مرتدا أعلن ردته في المجتمع وأظهرها للعيان، ولكن أعلن أيضًا عدم خروجه عن النظام العام والتزامه بكل الأنظمة، فهو أيضًا يستحق إقامة العقوبة عليه؛ لأن نفس إعلانه للردة وإظهارها يعد خروجًا عن النظام، وإن سُلم بأنه لن يخرج عن النظام العام، فهي حالة نادرة لا يبنى عليها حكم في الإسلام؛ لأن الأحكام إنما تبنى على الأحوال الطبيعية لا على الأحوال النادرة والشاذة، فهو شبيه بمن أعلن سرقته في المجتمع ولكنه قيد ذلك بألا يسرق إلا من أموال الأغنياء فقط، أو بمن يعلن أنه يشرب الخمر، ولكنه لا يشربها إلا في حالة الخلوة فقط، أو بمن يعلن أنه يزني، ولكنه لا يزني إلا بمن رضيت بذلك.

الأمر الثالث: دفع الأضرار النفسية والروحية عن المجتمع:

فضلًا عما في الردة من الانتهاك للكيانات المقدسة، والخروج عن النظام العام للمجتمع، فهي أيضًا تتسبب في إحداث أضرار نفسية وروحية في نفوس المسلمين، فإذا كانت الردة تتعلق بأعظم شيء لدى الإنسان وهو الدين، وإذا كان المجتمع المسلم قائما على أن الدين الإسلامي هو الدين الصحيح المقبول عند الله ـ وهناك أدلة عقلية تدل على ذلك ـ، وإذا كانت العقيدة تمثل مكونًا أساسيا من مكونات شخصية المسلمين، فإن إعلان الردة ـ والحالة هذه ـ يتسبب في الضرر بمشاعر وقلوب وأنفس المؤمنين بالدين الإسلامي، ويقدح في أعز شيء يملكونه؛ لأن المرتد في الحقيقة يدعي بطلان الإسلام، ويصور للمؤمنين بأنه جرب الإسلام، فوجده دينا لا يستحق الاستمساك به، وهو في الحقيقة يذم المسلم على تمسكه بذلك الدين.

فمن حِكَم تشريع قتل المرتد كما يقول الطاهر بن عاشور: «أن الارتداد خروج فرد أو جماعة من الجامعة الإسلامية فهو بخروجه من الإسلام بعد الدخول فيه، ينادي على أنه لما خالط هذا الدين وجده غير صالح، ووجد ما كان عليه قبل ذلك أصلح، فهذا تعريض بالدين، واستخفاف به، وفيه أيضًا تمهيد

(١) انظر: الحدود في الشريعة الإسلامية، عبد الحليم عويس (١٢٧).

طريق لمن يريد أن ينسل من هذا الدين، وذلك يفضي إلى انحلال الجامعة»[1].

فإذا كان من حِكَم العقوبة على الزنى هو أن الزاني بفعله ذلك يحدث الضرر في أعراض المسلمين ونفوسهم، فالمرتد المعلن لردته هو أيضًا يدخل الضرر في نفوس المسلمين، بل إن ضرره أعظم؛ لأن الدين عند المسلم أعظم من كل شيء، وإن كانت الأشياء الأخرى عظيمة.

ثم إن إعلان الردة قد يؤدي ببعض المسلمين الضعفاء في التصور والدين إلى الوقوع في الردة والخروج من الإسلام، وارتداد الرجل الثاني بسبب إعلان الردة من الأول هو حدث مؤلم لأبناء المرتد الثاني ولزوجته ولأبيه وأمه وإخوانه وأقاربه؛ فكل هؤلاء سيتألمون من ارتداد قريبهم، وسيكون عليهم حدثا فظيعا ومصيبة كبرى، والمرتد المعلن لردته هو في الحقيقة المتسبب في إحداث تلك الأضرار الأليمة بعدد كبير من أفراد المجتمع المسلم.

ومراعاة نفوس المؤمنين الصادقين في إيمانهم والثابتين عليه أولى في العقل من مراعاة حق من ارتد عن دينه وغيّر معتقده، وإذا كان المرتد لا بد أن تراعى حقوقه، فغيره من المؤمنين أولى بذلك وأحرى في العقل وفي الشرع.

الأمر الرابع: المعالجات الاستباقية:

فمن المصالح التي سعى الإسلام إلى تحقيقها من تشريع العقوبة على الارتداد هي قطع الطريق على أصحاب الحيل والخداع والمكر بجميع أصنافه، وتظهر فائدة مثل هذه المعالجة في **الصور التالية**:

- **الصورة الأولى**: أنه ليس خافيًا على أحد أن الإسلام له أعداء كثيرون جدًّا، لديهم هدف مشترك ومركزي في مشروعهم وهو إخراج المسلمين من دينهم أو تشكيكهم فيه، وهذا الهدف ليس من الأمور الخفية ولا السرية، بل كل أحد يدرك ذلك، وهناك عشرات الشواهد التي تدل على ضخامة أعداد الداخلين في هذا المشروع.

وقد نبَّه الله تعالى على هذا الهدف مرات عديدة في القرآن الكريم، وفي مناسبات مختلفة، حيث يقول الله: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم

(١) التحرير والتنوير (٢/ ٣١٩).

مِّنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِكُمۡ كُفَّارًا حَسَدٗا مِّنۡ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلۡحَقُّۖ فَٱعۡفُواْ وَٱصۡفَحُواْ حَتَّىٰ يَأۡتِيَ ٱللَّهُ بِأَمۡرِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ﴿١٠٩﴾﴾ [البقرة: ١٠٩]، ويقول تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمۡ عَن دِينِكُمۡ إِنِ ٱسۡتَطَٰعُواْۚ﴾ [البقرة: ٢١٧]، ويقول تعالى: ﴿وَدَّت طَّآئِفَةٞ مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ لَوۡ يُضِلُّونَكُمۡ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [آل عمران: ٦٩].

فهذه التنبيهات المتتالية من الله تعالى تدل على أن ارتداد المسلمين كلهم أو بعضهم عن الإسلام هدف مركزي لدى كثير من المخالفين للدين.

والمرتد في الحقيقة يحقق لأعداء الإسلام هذا الهدف، وهو بذلك يمثل انتصارًا لهم ووصولًا إلى بعض بغيتهم، فيكون المرتد في نهاية أمره مثل الجندي الذي فر من معسكر قومه إلى معسكر عدوهم، ويصبح قوة إضافية لهم ـ ولو كانت قليلة ـ، فحتى لا يقع مثل هذا الأمر الشنيع بادر الإسلام بتشريع علاج استباقي وقائي يمنع أو يقلل من وقوع مثل هذا العمل القبيح[(١)].

ـ **الصورة الثانية**: أنه يمكن لأعداء الإسلام مع شدة حرصهم على ارتداد المسلمين وعلى تشكيك الضعفاء منهم في دينهم أن يُقْدِموا على الدخول في الإسلام بجماعات كبيرة، ثم يخرجوا منه بصورة جماعية، ويكرروا هذه العملية، حتى يخدعوا ضعاف الإيمان وقليلي العلم ـ ولا أحد يقول إن كل المسلمين لديهم العقل والنباهة الكافية ـ، ويصوروا لهم بأن دينهم لا يستحق البقاء فيه، وأنه دين باطل فاسد، وهذه الوسيلة استعملها أعداء الإسلام في زمن النبي ﷺ، وقد صورها الله في قوله: ﴿وَقَالَت طَّآئِفَةٞ مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ ءَامِنُواْ بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَجۡهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكۡفُرُوٓاْ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ ﴿٧٢﴾﴾ [آل عمران: ٧٢]، فهذه مكيدة أرادها بعض أهل الكتاب ليلبسوا على الضعفاء من المسلمين أمر دينهم، ففعلوا ذلك حتى يقول الجهلة: إنما ردهم عن دينهم اطلاعهم على نقيصة وعيب فيه[(٢)].

ولا يوجد ما يمنع من استعمال الأعداء لهذه الوسيلة في الأزمنة الأخرى، فإدراكًا من الإسلام لخطورة هذا الأسلوب، وخبث من استعمله، حيث سلك

---

(١) انظر: عقوبة الارتداد عن الدين، عبد العظيم المطعني (٩٤).

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير(٢/ ٥٩).

طرق الخداع والمكر، وسعيًا منه في معاجلة الأمر قبل وقوعه، شرع عقوبة الارتداد كحل استباقي.

ولما كنا نحن البشر لا نعلم الغيب، ولا ندرك ما في صدور العالمين، وليس لنا إلا الظاهر، لم يفرق الإسلام بين مرتد ومرتد، ولا بين من أراد استعمال الطرق المخادعة، وبين من ليس كذلك، فجعل الحكم عامًا؛ حتى يغلق الطريق بإحكام.

ـ **الصورة الثالث**: أنه لو لم توجد عقوبة المرتد لربما اتخذ بعض المسلمين ممن هو متصف بضعف الإيمان والخلق الارتداد وسيلة للتخلص من تبعات الأعمال التي يطلب فعلها الإسلام، فقد يُطالب رجل غني بزكاة ماله، فيدَّعي أنه ترك الإسلام وخرج منه؛ حتى يسلم من دفع الزكاة، ثم يعود للدين من جديد، وقد يضجر بعض المسلمين من الواجبات العملية المفروضة عليه فيدعي أنه خرج من الإسلام، فرارًا من الالتزام بها، فحتى لا يقع مثل هذا التلاعب من ضعاف الدين والخلق، قام بتشريع عقوبة الردة.

الأمر الخامس: الالتزام بمبدأ الموازنة بين المصالح والمفاسد:

فلا أحد ينكر أن عقوبة المرتد فيها بعض المفاسد على المرتد وعلى أقاربه؛ فالموت مفسدة على الميت، ومصيبة عليه وعلى أهله كما وصفها القرآن، ولكن ترتب المفسدة على أمر ما لا يعني إلغاءه وعدم العمل به؛ فكل العقوبات فيها مفسدة على المعاقب وإيلام له، ومع ذلك لا يقول أحد من العقلاء بإلغاء نظام العقوبات، فإنه لو قال أحد ذلك، لقال له كل العقلاء: كيف نلغيها وفيها مصالح أعظم ومنافع أكبر لدين الناس ودنياهم؟! ولا يصح في العقل ولا في الدين إبقاء أمر ما لأن فيه مصلحة لفرد مع أنه يترتب عليه مفاسد أعظم وأضخم.

والإسلام في تشريعه لعقوبة المرتد وفي نظام العقوبات كله عمل بهذا المبدأ المتفق عليه بين العقلاء، فهو لا ينكر أن تلك العقوبة فيها نوع مفسدة على المعاقب، ولكن لأن هناك مصالح كبرى ـ كما سبق بيان بعضها ـ تترتب عليها، قام بتشريع هذه العقوبة والإلزام بها.

فتشريع الإسلام لقتل المرتد ليس استخفافًا بالدماء؛ فهو الدين الذي جعل الأصل في دماء الناس العصمة والحرمة، وليس لأنه متشوف لإنزال العقوبات

بالناس، فهو الدين الذي طالب بالتشدد في شروط الحدود وطالب بإلغائها عند وجود الشبهة، وليس لأنه يريد الإضرار بالخلق، فهو الدين الذي حرم جميع صور الضرر، وإنما لأنه رأى فيها مصالح كبرى لحياة الناس واستقرار علاقتهم بالله تعالى وبأنفسهم، فقام بتشريعها.

ومن خلال تلك الأمور الخمسة ينكشف لنا أن الإسلام في تشريعه لعقوبة المرتد لم يراع جانبًا واحدًا، وأن العقوبة على الردة لم تكن لأجل الاعتقاد القلبي، وإنما راعى جوانب متعددة ومختلفة، منها ما هو نفسي، ومنها ما هو اجتماعي، ومنها ما هو ديني، تتضافر كلها لتعطي دلالة عقلية قوية على أن الإسلام بلغ القمة في تشريع مثل تلك العقوبة، وفاق جميع الأنظمة البشرية القاصرة في تعاملها مع المجتمعات البشرية باختلاف أحوالها وتنوع ملابساتها وتقلباتها.

وينجلي أيضًا بأن قتل المرتد ليس مقصودًا لذاته في الإسلام، وإنما هو مقصود لما يترتب عليه من المصالح والمنافع، وينجلي أيضًا أن الإسلام لم يبادر إلى قتل المرتد مباشرة، وإنما سلك معالجات عديدة سعيا منه في محاولة إرجاعه عما وقع فيه من انحراف، فلما انسدت كل الطرق في إرجاعه لم يكن بد من قتله؛ لما يترتب على ذلك من مصالح كثيرة للمجتمع وأفراده المؤمنين.

ويظهر للقارئ اتساع الحكمة الإسلامية في معالجة الإشكاليات التي تواجه منظومته التشريعية والتنظيمية، ويتضح له مقدار العمق في استعمال الآليات التي تحقق أكبر قدر من المصلحة، وتقوم بتقليل أكبر قدر من المفسدة.

وحين غفل كثير من الناظرين ـ من الإسلاميين ومن غيرهم ـ في المنظومة الإسلامية التي وضعها الإله الأكرم والأرحم والأعلم، ولم يدركوا الأبعاد المتنوعة لنظام العقوبات فيه، أخذوا يستشكلون بعضها بناء على قصور تصورهم لحكمة الإسلام، وقُصورُ علمنا عن الوصول إلى المنظومة التي وضعها الله تعالى لا يسوغ لنا المسارعة إلى إنكارها أو تأويلها، وإنما يدعونا إلى مزيد من التأمل والتفكر والغوص في الأعماق؛ لاستخراج مكنوناتها وجواهرها.

وأما الفرع الخامس، وهو دعوى إفساد الطبيعة الإنسانية:

فقد ادعى المعترضون بأن الأديان تتعامل مع الإنسان على أنه شرير، وعلى

أنه متصف بالخطأ والضلال في كل أحواله، وأن الانحراف ملازم للإنسان لا ينفك عنه، وزعموا أن الأديان تكثر من تقريع الإنسان وتخويفه من النار ومن العذاب الأليم، وهذه الأمور تفسد على الإنسان حياته، وتنغص عليه استمتاعه بها(١).

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح، وهو قائم على تصورات خاطئة واستنتاجات باطلة، وبيان ما فيه من خلل يتبين **بالأمور التالية**:

• **الأمر الأول**: أن هذا الاعتراض قائم على العقيدة النصرانية المنحرفة، والخلط بينها وبين جميع الأديان المختلفة معها؛ فإن النصرانية تعتقد أن خطيئة آدم ملازمة لكل البشر، وأنها تنتقل إليهم عير الأجيال، وأن كل إنسان يعد مخطئًا بتلك الخطيئة التي فعلها أبونا آدم، وأن المسيح عليه السلام مات مصلوبًا من أجل تكفير تلك الخطيئة(٢).

فنقل المعترضون هذا التصور إلى الأديان كلها، وحكموا عليها بأنها قائلة بتلك الخطيئة، وهذا انحراف وضلال في الحكم؛ فإن الإسلام يناقض هذه العقيدة غاية المناقضة، ويبطلها في نصوصه التأسيسية بكل وضوح وجلاء.

فالقرآن ينص على أن الله تاب على آدم وغفر له وتجاوز عنه؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾﴾ [البقرة: ٣٧]، وينص على أنه لا أحد يتحمل وزر أحد؛ كما في قوله تعالى: ﴿مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء: ١٥]؛ فالإنسان في التشريع الإسلامي لا يعاقب ولا يحاسب إلا على فعله فقط.

• **الأمر الثاني**: أن ذلك الاعتراض مشتمل على اختزال شديد لطبيعة الخطاب القرآني، فكما أن القرآن فيه تهديد ووعيد، ففيه أيضًا ترغيب ووعد وتحبيب، بل إن أسلوب الترغيب والتحبيب في القرآن أكثر ذكرا وأوسع تنوعًا.

ثم إن خطاب التخويف والتهديد في القرآن ليس المراد منه تقنيط الناس من

---

(١) انظر: ملقى السبيل، إسماعيل مظهر (١٤٥)، وتحقيق ما للإلحاد من مقولة، محمد المزوغي (١٠٣).

(٢) انظر: المسيحية، أحمد شلبي (١٧٠).

رحمة الله، ولا جعلهم يعيشون في هم دائم، وإنما المراد به التحذير والتنبيه على خطورة الإقدام على معصية الله، فهي في الدلالة على المحبة والحرص على النجاة أكثر من الدلالة على التقنيط والتأييس.

فإن الأب المحب لأبنائه، والحريص على تفوقهم في الحياة، يكثر من تخويفهم من الفشل ويرغبهم في الجد والاجتهاد ويعدهم بالعطاءات والمكافآت، ولا يقول أحد إن ذلك يؤدي إلى فشل أبنائه، وسوء حياتهم.

• **الأمر الثالث**: أن هذا الاعتراض فيه تنكر كبير للنصوص القرآنية التي دلت على علو شأن الإنسان وشرفه وتكريمه، فالقرآن ينص على أن الله جعل الإنسان خليفة في الأرض ليعمرها، ودل على أن الإنسان مكرم على كثير ممن خلق الله، وعلى أن كل ما في الكون مسخر له ولمصالحه، وغير ذلك من أنواع التكريم والتشريف.

وإيمان المؤمن بهذه النصوص يؤثر لا محالة في نفسه ويجعله يدرك عظيم منزلته عند الله تعالى، ويشعر بقيمته العالية ودرجته الرفيعة.

ومع ذلك فنحن لا ننكر أنه جاء في الخطاب القرآن بعض النصوص التي تدل على ذم جنس الإنسان، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَدْعُ ٱلْإِنسَٰنُ بِٱلشَّرِّ دُعَآءَهُۥ بِٱلْخَيْرِ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ عَجُولًا ﴿١١﴾﴾ [الإسراء: ١١]، وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٤]، وقوله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ﴿٢﴾﴾ [العصر: ٢].

وقد اختلفت مسارات العلماء في التعامل مع هذه النصوص، والصحيح أن هذا النوع من الآيات لا يعارض تكريم الله للإنسان ولا إعلاء شأنه؛ لأن التكريم وعلو المنزلة لا يعني في العقل ولا في الشرع الخلو من كل العيوب، فالإنسان مع تكريم الله له وإعلاء منزلته إلا أن فيه عيوبا متعددة، وذِكْرُ القرآن لتلك العيوب لا يراد منه محاسبة الإنسان بمجرد كونه خلق عليها، فالعقاب في الإسلام لا يكون إلا على الأفعال الاختيارية فقط ولا يكون على الأفعال الجبلية، وإنما المراد بها تنبيه الإنسان وتذكيره بما جُبل عليه من نقص حتى يحذر منها ومن آثارها على حياته، وحتى لا يتكبر ويتغطرس ويظن أنه خالٍ من كل العيوب.

ومن أجل ذلك جاءت تلك النصوص حكمًا على جنس الإنسان، ومن

المعلوم أن الحكم على الجنس لا يستلزم الحكم على كل الأفراد، فغاية ما يدل عليه الخطاب القرآني في تلك النصوص: أن جنس الإنسان جبل على العجلة والبخل والظلم والكفر بالنعمة، فلا بد من الحذر منها والتنبه لآثارها في التعامل مع الله وفي التعامل مع البشر.

وأما الفرع السادس، وهو دعوى إفساد نظرة الإنسان إلى الحياة:

فقد ادَّعى بعض المعترضين أن الأديان تكثر من ذم الدنيا، وتحقر من شأنها، وتقلل من مكانتها، وتحذر منها غاية التحذير، وتدعو الإنسان إلى التعلق بالآخرة وتصور حياته بأنه مجرد سفر سيزول لا محالة.

فالمؤمنون بالأديان كما يقول عبد الله القصيمي: «يشتغلون بأملهم في الآخرة عن أن يصنعوا لهم في الدنيا أملا جسيما عظيما، فيأتون عادة عاجزين عن اللحاق بالآخرين، الذين صنعوا لهم هذا الأمل، ثم أعطوه كل نشاطهم وإبداعهم»[(١)].

وإذا صرفنا النظر عما في الإلحاد ومحاربة الأديان من هتك جميع معاني الحياة، وتصيير الحياة الإنسانية خاوية من المعنى والمضمون، كما سبق إثباته في أثناء البحث[(٢)]، فإنا نجد هذا الاعتراض مبنيًّا على تصور خاطئ للنصوص الإسلامية وفهم منحرف لغاياتها ووسائلها، وبينا ما فيه من خلل **بالأمور التالية**:

- **الأمر الأول**: أن العمل في الدنيا والسعي في مناكب الأرض أمر فطري لا يحتاج إلى دعوة ولا طلب، وهي من الأمور الضرورية المتعلقة بالحياة، ودين الإسلام لم يأت لبيان هذه الأمور للناس ولا ليطلب منهم فعلها؛ لكونها أمورًا فطرية جبلية، فعدم وجود ما يدل عليها في نصوص الإسلام ليس عيبًا ولا نقصًا.

ومع ذلك فالإسلام لم يقف من الدنيا موقفًا سلبيًا، ولم يدع إلى رفضها وتركها بالكلية أو التخلي عما فيها، ولم يحرم الاستمتاع بالملاذ التي تحتويها، وإنما سعى إلى ترشيد الإنسان في التعامل معها، وقصد إلى إحداث التوازن في

---

(١) هذه هي الأغلال (٣١٩)، وانظرا مزيدًا في هذا الاعتراض: حول الدين، ماركس وانجلز (٩٤)، وشبهات حول الإسلام ومحمد قطب (١٨٤ ـ ١٩٣).

(٢) انظر: الفصل الأول من الباب الثاني، عند الحديث عن نقد النزعة الإنسانية.

تقدير مراحل حياة الإنسان، وإعطاء كل مرحلة منها ما تستحقه من الأهمية والمنزلة.

بل جاءت نصوص كثيرة تدل دلالة واضحة على الدعوة إلى إعمار الأرض ولزوم الأخذ بما فيها، فذكر الله أنه جعل كل ما في الأرض من بحار وأشجار ومطاعم ومشارب مسخرًا للإنسان، وخلق من أجله، كما قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٣﴾﴾ [الجاثية: ١٣]، ورتب الإسلام على النفقة والصدقة أجورا عظيمة، وهي لا تحصل إلا بإعمار الأرض والاشتغال بها، قال ﷺ: «**إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له**»(١).

ورغّب الإسلام في الزراعة وحث عليها، يقول ﷺ: «**مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا إِلَّا كَانَ مَا أُكِلَ مِنْهُ لَهُ صَدَقَةٌ وَمَا سُرِقَ مِنْهُ لَهُ صَدَقَةٌ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ مِنْهُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ وَمَا أَكَلَتِ الطَّيْرُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةً وَلَا يَرْزَؤُهُ أَحَدٌ إِلَّا كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ**»(٢)، **وهذا الفضل لا يحصل إلا بالحرث في الأرض وإعمارها**.

والترغيب الوارد في الحديث ليس خاصًا بالزرع فقط، بل هو شامل لكل ما فيه نفع للإنسان والحيوان، وإنما ذكر الزرع من باب التمثيل فقط.

ونهى الإسلام عن تمني الموت واستعجاله وأكد أن طول العمر خير للمؤمن، فقال ﷺ: «**لَا يَتَمَنَّى أَحَدُكُمُ الْمَوْتَ، وَلَا يَدْعُ بِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُ؛ إِنَّهُ إِذَا مَاتَ أَحَدُكُمُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ، وَإِنَّهُ لَا يَزِيدُ الْمُؤْمِنَ عُمْرُهُ إِلَّا خَيْرًا**»(٣).

ونهى الإسلام عن إحداث الفساد في الأرض، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِي ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ۚ إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾﴾ [الأعراف: ٥٦]، والإفساد في الأرض يشمل جميع أنواع الفساد، سواء كان الفساد المعنوي بالكفر والمعصية لله، أو الفساد الحسي بتخريب الأرض وتدميرها، ولو كانت الدنيا محتقرة مذمومة في ذاتها ونفسها لما صح النهي عن إحداث الفساد فيها.

---

(١) أخرجه مسلم، رقم (١٦٣١).
(٢) أخرجه البخاري، رقم (٢٣٢٠)، ومسلم، رقم (٤٠٥٠).
(٣) أخرجه مسلم، رقم (٦٩١٧).

وأمر النبي ﷺ باستثمار ما فيها في كل لحظة ممكنة، يقول ﷺ: «**إِنْ قَامَتِ السَّاعَةُ وَبِيَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ، فَإِنْ اسْتَطَاعَ أَنْ لَا يَقُومَ حَتَّى يَغْرِسَهَا فَلْيَفْعَلْ**»(١).

وأثنى الله على عباده المؤمنين الذين يطلبون منه حسنة الدنيا والآخرة، فقال تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿٢٠١﴾﴾ [البقرة: ٢٠١]، وقال تعالى: ﴿وَٱكْتُبْ لَنَا فِى هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ﴾ [الأعراف: ١٥٦]، فلو كانت الدنيا مذمومة في ذاتها لما مدح الله من طلب الحسنة فيها، ولا أثنى عليه.

وذكر القرآن أن الحرص على الأخذ بنصيب من الدنيا ليس مذموما كما في قوله تعالى: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٧٧﴾﴾ [القصص: ٧٧]، فلو كانت الدنيا مذمومة في ذاتها فيكف يصح أن يأمر الله نبيّه بألا ينسى نصيبه منها.

وأمر الله المسلمين بإعداد القوة وامتلاكها، فقال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِن شَىْءٍ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿٦٠﴾﴾ [الأنفال: ٦٠]، والقوة في هذه الآية شاملة لكل شؤون الحياة التي تؤدي إلى علو شأن المؤمنين وتعلي من مكانتهم، سواء كان ذلك في المجال الاقتصادي أو العسكري أو العلمي أو الطبي أو غيرها، ولا يتحقق ذلك إلا بإعمار الأرض والسعي فيها.

وكل هذه التشريعات تدل دلالة واضحة على أن الإسلام لم يقف موقف المعاداة من الدنيا، ولم يدع إلى ذمها في ذاتها، وهي في المقابل تؤثر في نفوس المسلمين وتدفع بهم نحو الحياة الدنيا ليقوموا بعماراتها وإقامة الحضارة فيها، وتدلهم على أن الانقطاع عن الدنيا أو التفريط في الأخذ بسننها وقوانينها يعد أمرا منافيا لمقاصد الإسلام وغاياتها.

• **الأمر الثالث**: ومع ذلك فنحن لا ننكر أنه جاءت نصوص الكتاب والسُّنَّة فيها ذم للدنيا وتحذير منها، كقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ۖ وَلَلدَّارُ

---

(١) أخرجه أحمد في المسند، رقم (١٢٩٨١)، وغيره، وهو حديث صحيح.

﴿وَلَلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ٣٢﴾ [الأنعام: ٣٢]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]، وقول النبي ﷺ: «**لَوْ كَانَتِ الدُّنْيَا تَعْدِلُ عِنْدَ اللهِ جَنَاحَ بَعُوضَةٍ مَا سَقَى كَافِرًا مِنْهَا شَرْبَةَ مَاءٍ**»[1]، **ومن ذلك: حديث جابر بن عبد الله أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ مَرَّ بِالسُّوقِ دَاخِلًا مِنْ بَعْضِ الْعَالِيَةِ، فَمَرَّ بِجَدْيٍ أَسَكَّ مَيِّتٍ، فَتَنَاوَلَهُ فَأَخَذَ بِأُذُنِهِ، ثُمَّ قَالَ: «أَيُّكُمْ أَنَّ هَذَا لَهُ بِدِرْهَمٍ؟»** قَالُوا: «مَا نُحِبُّ أَنَّهُ لَنَا بِشَيْءٍ، وَمَا نَصْنَعُ بِهِ؟» قَالَ: «**أَتُحِبُّونَ أَنَّهُ لَكُمْ؟**» قَالُوا: «وَاللهِ لَوْ كَانَ حَيًّا لَكَانَ عَيْبًا فِيهِ؛ لأَنَّهُ أَسَكُّ فَكَيْفَ وَهُوَ مَيِّتٌ؟ قَالَ: «**فَوَاللهِ لَلدُّنْيَا أَهْوَنُ عِنْدَ اللهِ مِنْ هَذَا عَلَيْكُمْ**»»[2].

ولكن هذه النصوص وغيرها لا تدل عل الذم المطلق للدنيا، ولا يراد منها التحقير الكلي لصور العيش فيها، وإنما هي محمولة على أحوال محددة تكون الدنيا فيها مستحقة للذم، **ومن تلك الأحوال:**

١ ـ الاشتغال بالدنيا وما فيها عن الاشتغال بالآخرة والتقصير في الاستعداد لها؛ فالنصوص الشرعية بينت أنه مهما كان للدنيا من الفضل والأهمية فإنها لا تساوي مع الآخرة وما فيها شيئا، فالاشتغال بها اشتغال بالأدنى عن الأعلى، والأنقص عن الأكمل، وهذا نقص وخلل في العقل والشرع، يجب أن يحذر منه.

وكثير من النصوص الشرعية جاءت بالتنبيه على هذا المعنى، كقوله تعالى: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ١٦ وَٱلْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ ١٧﴾ [الأعلى: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٧]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ وَٱلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [النساء: ٧٧].

٢ ـ ذم الأعمال التي يوقعها العصاة والمجرمون في الدنيا، فيتوجه الذم إلى الحياة الدنيا باعتبارها محلًّا لوقوع ذلك الخلل، فهي تذم لكونها محلًّا للعصيان، وليست لكونها مذمومة لذاتها[3].

---

(١) أخرجه الترمذي، رقم (٢٣٢٠)، وغيره، وهو حديث صحيح.

(٢) أخرجه مسلم، رقم (٧٥٢٨).

(٣) انظر: جامع والعلوم والحكم، ابن رجب (٥٤٩).

الاعتراض السادس

الادعاء بأن الأديان تفسد الأخلاق الإنسانية

هذا الاعتراض يندرج ضمن الاعتراض السابق؛ ولكنه أفرد بالحديث لأهميته، ولقوة حضوره، ولعمق تأثيره في الواقع.

وتقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الأديان لا تؤسس لأخلاق فاضلة، لكونها تدعو إلى العمل بتصرفات مضرة بالحياة الإنسانية، وهي أيضًا لا تهذب السلوك الإنساني، لكونها قائمة على المكافآت ـ الثواب والعقاب ـ، والفعل الأخلاقي ـ كما يقولون ـ يجب ألا يكون بحثًا عن المكافآت؛ لأن ذلك من صفات الأنانية وليس من الأخلاق الرشيدة في شيء.

ومن أول من أثار هذه الدعوى أوجست كونت، حيث يقول: «أليست دعوة الأفراد إلى أن يفكروا دائمًا في نجاتهم وألا يفكروا إلا فيها وحدها هي في هذه الناحية عين ما صنعه هلفسيوس في تعاليمه الأخلاقية اللاسماوية؟ إذا كان أي امرئ لن يكون صالحًا إلا لخوفه غضب الله أو لطمعه في نعمائه فإنه في الحقيقة لن يكون صالحًا ولا محبًّا للخير، إنه لن يعمل ذلك من حبه لغيره في الحقيقة، بل من أجل حبه لنفسه»[1].

وذكر بعض الملاحدة المعاصرين أن الأخلاق الدينية تؤسس للنفاق وتلميع المظاهر؛ لأن المؤمن لا يفعلها إلا لتحصيل رضا الله أو لتفادي عقابه، وهذا يعني أنه لو اختفى الله من الوجود ـ كما يقولون ـ فإن المؤمن سوف يسرق وينصب ويقتل.

ويزيد بعضهم من اتهام الأديان في أخلاقها فيذكر أن هناك عددا كبيرا من

---

(١) المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، اندريه كريسون (٣٠٤).

المؤمنين لا يلتزمون بالأخلاق النبيلة، وفي المقابل هناك عدد كبير من غير المتدينين نراهم ملتزمين جدًّا بالأخلاق، بل كثير منهم ذهب ضحية تمسكه بالأخلاق، وهذا يدل على أنه لا أثر للأديان على الأخلاق.

ويزيد بعض الناقدين لدين الإسلام إيغالًا، فيدعون أنه لو قمنا بالموازنة بين الشعوب الإسلامية مثلًا وبين الشعوب العلمانية، فإنا نجد الفارق بين الالتزام بالأخلاق الفاضلة كبيرًا جدًّا.

فكل ذلك يدل على أن الدين لا يؤسس للأخلاق وليس له أثر فيها، بل إن ضرره عليها أكبر، وأن الإلحاد والعلمانية أنفع للأخلاق الإنسانية من الدين[1].

وزاد بعضهم في الابتعاد عن الحق فادعى أن الأديان لا يمكنها أن توفر أي ركيزة للتمييز الجلي والنهائي بين حسن الحسن وقبح القبيح؛ لأنها تعتقد أن كل الأفعال والظواهر جائزة أمام إرادة الله وقدرته، «فالإلٰه بالنسبة للمؤمنين له القدرة المطلقة على فعل كل شيء، وبمقدوره أن يغير ما كان قبيحًا حسنًا والعكس بالعكس»[2]، «والحقيقة الثابتة عند مؤمني الأديان ـ خصوصا المشبهة من المسلمين والأغسطونيون في المسيحية ـ هي أن الله لا يخضع لأي معايير أخلاقية، ولا يجب عليه حتى التمسك بالأوامر التي أقرها وأرسل الرسل من أجلها»[3].

وليس من شك في أن قضية الأخلاق تعد من أهم القضايا التي يدور حولها الجدل بين أتباع الأديان والمعارضين لها؛ وذلك لأن الأخلاق لها منزلة عالية في حياة الإنسان، ومكانة بالغة الخطورة والتأثير في كيانه، فإن من أعظم الأشياء التي يتميز بها الإنسان عن غيره من الحيوانات البهيمية أن لديه نظامًا أخلاقيًّا متكاملًا وأنه مفطور على الالتزام بها، والبحث عن الكمال والصلاح.

فالإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يملك نظامًا كاملًا واضحًا عن الأخلاق، وقد أشار الفيلسوف الإسلامي المعاصر طه عبد الرحمٰن إلى أن أقوى

---

(١) انظر: وهم الإلٰه، ريتشارد داوكنز (٢٢٧)، ومجلة أنا أفكر، العدد (١٠) (ص١٣)، وتحقيق ما للإلحاد من مقولة، محمد المزوغي (٩٥).

(٢) تحقيق ما للإلحاد من مقولة، محمد المزوغي (٩٣).

(٣) المرجع السابق (٩٤).

ما يتميز به الإنسان عن البهيمة مبدأ طلب الصلاح، وهو الذي يسميه باسم «الأخلاقية»، فالأخلاقية عنده هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلًّا عن أفق البهيمة، فالبهيمة لا تسعى إلى الصلاح في ملكوتها، فالأخلاقية إذن هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو إنسان، وتجعل إرادته وقصده متوجهين نحو الكمال والصلاح[1].

والمنظومة الأخلاقية هي القوة الروحية الكبرى التي استطاعت أن تعلو بالإنسان عن مرتبة البهيمية إلى مستوى أعلى وأرقى في التعامل والتصرف في الحياة، فكل تصرفات الإنسان الحياتية مبنية على الأخلاق، فالبيع والشراء والصدقة والزواج والصداقة والاشتراك في الأعمال وتداول الأخبار وتناقلها والأخذ والإعطاء، وغيرها، مرتبطة بطبيعة الأخلاق التي تهيمن على حياة الإنسان، فلا حياة للإنسان بلا أخلاق، ومتى ما اختفت الأخلاق من حياة الإنسان أو اضطرب نظامها فإن ذلك مؤذن بفساد الحياة الإنسانية كلها.

ولأجل ذلك كان من العلامات الدالة على صحة المناهج والمنظومات: ما تؤدي إليه من إصلاح ونفع وتطوير للأخلاق الإنسانية، ومن العلامات الدالة على بطلانها وفسادها: ما تؤدي إليه من إحداث الخلل والفساد في المنظومة الأخلاقية الإنسانية.

ولخطورة قضية الأخلاق وعمق تأثيرها سعى المعارضون للأديان إلى اتهامها بأنها مفسدة للأخلاق الإنسانية، وأنها تحدث الضرر فيها، وأنها ليست نافعة للحياة الإنسانية.

وهذه محاولة بائسة، وادعاء باطل لا أساس له من الصحة، وإثبات ذلك يمكن أن يتحقق بطرق متعددة، ولكننا سنسلك في مناقشة هذه الدعوى وإثبات ما فيها من خلل وبطلان مسلك الموازنة بين الرؤية الإيمانية في الأخلاق والرؤية الإلحادية، لنستكشف من خلالها أي الرؤيتين متصف بالصحة والكمال والرشاد؟ وأيهما أنفع للحياة الإنسانية وأولى بالقبول، وستكون الموازنة من **أربع جهات**:

---

(١) انظر: سؤال الأخلاق، طه عبد الرحمن (١٤).

الجهة الأولى: الأصل البنائي:

فلا شك أن الرؤى الأخلاقية تتأثر بالأصول الكلية ـ الوجودية والمعرفية ـ لدى كل شخص، ولأجل هذا اختلفت الاتجاهات الفلسفية في الأخلاق كثيرًا بحسب اختلافها في منطلقاتها الفلسفية، وغدا كل مذهب فلسفي له رؤية أخلاقية تتناسب مع طبيعته[(١)].

ولا شك أن الأصول الوجودية والمعرفية التي يقوم عليها الإيمان بالأديان تختلف، بل تتناقض مع الأصول التي يقوم عليها الإلحاد، فلا جرم أن رؤية كل منهما في الأخلاق ستكون مختلفة عن الأخرى، وسنكتشف من خلال البحث والتحليل أن الأصول الإيمانية هي الأصول الصحيحة التي يمكن أن يقام عليها نظام أخلاقي رشيد، وأن الأصول الإلحادية لا تؤدي إلا إلى فساد النظام الأخلاقي وإعطابه.

وسنقتصر في الموازنة على أصلين رئيسين، هما:

الأصل الأول: الإيمان بوجود الإلٰه أو عدم وجوده:

فالأساس الذي تقوم عليه الأديان هو الإيمان بأن الكون كله مخلوق بقدرة الله وعلمه وحكمته وإرادته، وأنه تعالى له الحكمة التامة والعلم الشامل والقدرة التامة والإرادة النافذة.

ومن مقتضيات هذا الإيمان التسليم بوجود المبادئ الأخلاقية المطلقة الثابتة في الكون؛ لأن تأسس تلك المبادئ لا بد أن يعتمد على مصدر مطلق شامل في علمه وإدراكه وإحاطته بالوجود، وكامل في حكمته وتدبيره، وأن يكون متجردًا من الرغبات الشخصية والأهواء النفسية والمحاباة، وذلك أن البلوغ إلى الأحكام القيمية المطلقة العادلة يستلزم انكشاف الحقائق كلها ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ولا أحد يمكنه الوصول إلى هذه الدرجة إلا الله تعالى، فهو سبحانه الذي يحيط بكل شيء علمًا، وهو الحكيم العدل الذي لا يحابي أحدًا في حكمه.

---

(١) انظر: فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل (٣٧)، وقضايا علم الأخلاق، دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع، قباري إسماعيل (٩).

وقد أكد هذه الحقيقة عدد من العلماء والمفكرين المعاصرين؛ يقول جاك مارتيان مقرًّا بضرورة الوحي الإلٰهي في وضع النظم الإنسانية: «إن أي مجتمع بشري يحتاج إلى مجموعة من القيم ذات المصدر الإلٰهي الذي يعلو على الإنسان؛ أي: إن مصدر القيم لا يجوز أن يرجع إلى الإنسان نفسه، وإلا سيكون طرفًا وقاضيًا في الوقت نفسه، إذن لا بد لكي يحتفظ المجتمع البشري باستقراره وخضوعه للسلطة السياسية، من وجود حقائق مطلقة يسلم بها الأفراد جميعًا»[(١)].

وأثر هذا الإيمان على قضية الأخلاق يظهر من عدة أوجه:

- **الأول**: أن المؤمن يتأسس لديه إمكان الإيمان بالأمور المطلقة الثابتة التي تحكم الحياة الإنسانية كلها، ولا يجد في قبولها والتسليم بها معاناة أو اضطرابًا، فالمؤمن يسلم بأن الله خلق الإنسان ووضع في داخله قوة ـ تسمى عند المؤمنين الفطرة ـ مجبولة على استحسان الصفات الحميدة، وتجذبه نحو الكمال، وعلى استقباح الصفات القبيحة، وتجذبه نحو الابتعاد عنها.

- **والثاني**: أن المؤمن يعتقد أن الإنسان ليس مجرد ذات مادية متحركة فقط، وإنما فيه عنصر غير مادي، يختلف في طبيعته ومقتضياته عن المادة، فتصرفات الإنسان لم تعد مجرد أثر لقوة مادية صماء عمياء.

- **الثالث**: أن المؤمن يمكنه بناءً على إيمانه بكمال الله أن يعلل الاختلاف في الأخلاق ويسوغ تنوعها؛ لأن تخصيص الأفعال والمبادئ وجعل بعضها حسنًا وبعضها قبيحًا وبعضها خيرًا، وبعضها شرًّا يستلزم وجود إرادة وحكمة وعلم وإدراك وتجرد، والله تعالى متصف بهذه الصفات كلها.

والمؤمن يعتقد مع ذلك أن الله كامل في حكمته وعلمه، فلا يفعل القبيح ولا يأمر به، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَـٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الأعراف: ٢٨]، وكما قال الله في الحديث القدسي: «**يَا عِبَادِي، إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا؛ فَلا تَظَالَمُوا**»[(٢)]، فالله تعالى في هذه النصوص يخبرنا بأنه

---

(١) المدخل لدراسة النظم الإسلامية، محمد رأفت سعيد (٢٩)، وانظر مقالات أخرى في المرجع ذاته (٣٣).

(٢) أخرجه مسلم، رقم (٦٦٦٤)، وغيره.

لا يأمر بالقبيح ولا يرضى به، فكماله في حكمته وعلمه «يأبى أن يجعله شرعًا له ودينًا، فهو سبحانه يدل عباده بأسمائه وصفاته على ما يفعله ويأمر به، وما يحبه ويبغضه، ويثيب عليه، ويعاقب عليه»[1].

وفي هذا التقرير إبطال لمن اتهم الأديان بأنها لا تؤسس للمبادئ الثابتة للأخلاق، بحجة أن الله لا يخضع للمعايير الأخلاقية كما يدعي، وهذا فساد في التصور، وضلال في المعرفة، فكمال الله في حكمه وعلمه يقتضي ألا يأمر بالفاحشة والشر ولا ينهى عن البر والخير، فكيف يقال: إن الإيمان به لا يؤسس لأصول ثابتة للأخلاق؟!!

ولهذه الأمور وغيرها أضحت رؤية المؤمنين في الأخلاق متصفة بالاتساق والانضباط والوضوح والبيان، وفي الكشف عن أثر تلك الأصول على أخلاق المؤمنين يقول الفيلسوف المعاصر زكي نجيب ـ بعد أن تراجع عن الوضعية المنطقية التي تنكرت للقيم الأخلاقية ـ شارحًا طبيعة المبادئ الأخلاقية عند المسلمين: «إن مصدر المبادئ الأخلاقية إنما هو كذلك اللامتناهي، الذي رسخت صورته في القلوب، ثم تأيدت تلك الصورة وازدادت رسوخًا عندما نزل وحي من رب العالمين إلى الأنبياء والرسل لينشروها في الناس، حتى أصبحت الصور السلوكية المطلوبة لا تستند في صوابها على نفعها، نعم.. إنها بالفعل نافعة، لكن الذي يجعلها «مبادئ» هو أنه نزل بها وحي من الله ﷻ، وإنه لتنتج لنا نتيجة بالغة الأهمية في هذا الموقف، وهو أن «مبادئ الأخلاق «لا تتبدل ولا تتغير ولا تزول، في حين أن من اقتصر على جانب المنفعة في رؤيته للأخلاق مستعد لاستبدال مبدأ بمبدأ آخر إذا أثبتت له خبرة الحياة أن الصورة السلوكية القائمة لم تعد تصلح؛ فالعربي ـ والمسلم ـ متميز بجانبين: فهو ـ أولًا ـ يجعل مصدر الأخلاق روحيًا، وهو ـ ثانيًا ـ يجعل مبادئها ثابتة لا تتحول ولا تتبدل»[2].

• **الأمر الرابع**: بناء على القضية السابقة فالمؤمن يعتقد أن الله خلق الأشياء وجعل فيها صفات داخلة في ماهيتها، فالله تعالى جعل بعض الأشياء

---

(١) مدارج السالكين، ابن القيم (٣/ ٤٦٨).

(٢) عربي بين ثقافتين (٤٦).

حسنة في ذاتها وبعض الأشياء قبيحة في ذاتها، فالحسن والقبح والخير والشر تكون في كثير من الأفعال داخلة في ماهيتها وليست خارجة عنها كما يعتقد ذلك كثير من المسلمين من أهل السُّنَّة والمعتزلة وغيرهم.

وأما أتباع الاتجاه الإلحادي، فإنهم حين أنكروا وجود الله وخلقه للكون، اضطربت مواقفهم في تفسير نشأة الكون وقوانينه، وذهب كثير منهم إلى أن ذلك نشأ نتيجة الصدفة والعشوائية، واعتقد كثير منهم أن الكون مادي بحت، وأن كل أحداثه ومظاهره الطبيعية والإنسانية ما هي إلا نتيجة حركة ذرات المادة البحتة ولا شيء غير ذلك.

وبناءً على هذا التصور لم يعد يمكنهم بناء نظام أخلاقي فاضل ورشيد يمكن تبريره والإقناع به، وذلك لأمرين:

• **الأمر الأول:** أنه بناء على إنكارهم لوجود الله لم يعد يمكنهم الإيمان بوجود المبادئ المطلقة في الكون، لكونهم أنكروا المصدر الذي لا يتأسس الإيمان بالمطلق إلا عليه، وهو الوجود الإلٰهي الكامل، فأضحى النظام الأخلاقي عندهم فاقدًا للأسس المنهجية التي يبنى عليها، وخاليا من الأصول الكلية المطردة التي تستند إليها، وغدا سؤال المصدر الذي يبنى عليه نظام الأخلاق وترتكز عليه مبادئه سؤالًا مؤرقًا ومرعبًا للملاحدة.

• **الأمر الثاني:** أنه إذا كانت الأحداث كلها مجرد أثر من آثار حركة الذرات المادية البحتة، فإنه لا يمكننا أن نبرر الاختلاف بين صفات الأفعال، فلا نستطيع أن نفرق بين الخير والشر، والحسن والقبيح، لكون المادة عمياء صماء لا تملك إرادة ولا قصدًا ولا حكمة ولا رؤية.

وهذا التصور فضلًا عن أنه يقضي على كل المسوغات الأخلاقية، فإنه يقتل جميع الدوافع نحو الالتزام بالأخلاق، فإذا كان الكون كله وأفعال الإنسان جميعها نتيجة صدفة عشوائية عمياء، نشأت بلا هدف ولا غاية ولا إرادة، والكون يسير في أحداثه ولا يعبأ بالإنسان ولا بحياته، ونحن نعيش فيه ونموت إلى الأبد، فما معنى أن يكون الإنسان ملتزمًا بالأخلاق في هذه الحالة؟!!

وهكذا ينجلي بوضوح أن إنكار الوجود الإلٰهي وعدم التسليم بالدين المنزل من عنده يؤدي حتما إلى مأزق أخلاقي عميق، وفي بيان هذه الحقيقة يقول علي

عزت بيجوفيتش: «لا يمكن بناء نظام أخلاقي على الإلحاد»[1]؛ وذلك أن الإلحاد يقوم على إنكار وجود الخالق، ويُرجع جميع القوانين والمبادئ إلى وضع الإنسان أو الطبيعة، وهي أمور مقيدة متغيرة، وقد أقر بعض الملاحدة بأن إنكار الإله يعني إنكار الأخلاق، فيقول سارتر ـ أحد أقوى مؤسسي الوجودية الملحدة ـ: «إن الوجودي يعتقد أنه من المؤلم جدًّا ألا يوجد إله؛ لأن كل احتمال للعثور على قيم في سماء من الأفكار يختفي باختفاء الله»[2]، ويوضح كلامه بصور أوسع فيقول: «إن الوجودية تقول: إن عدم وجود الله معناه عدم وجود القيم المعقولة كذلك، وعدم وجود الخير بصورة مسبقة؛ لأن عدم وجود الله معناه عدم وجود وجدان كامل لا متناه يعقل ذلك الخير، وهكذا يصبح القول بوجود الخير أو بوجود الصدق والنزاهة قولًا لا معنى له»[3]، ويعبر دوستويسكي عن هذا المعنى بعبارة صريحة فيقول: «إذا لم يكن الله موجودا فكل شيء مباح»[4].

ويقول ول ديورانت واصفًا اضطراب الفلاسفة الذين أنكروا الأصل الإلٰهي للأخلاق: «أدرك الفلاسفة أنهم قد رفضوا الأسس اللاهوتية للأخلاق، ملتزمين أدبيًا بالعثور على أساس آخر على نسق آخر يحمل الناس على السلوك الكريم بوصفهم مواطنين، وأزواجًا، وآباء، وأبناء، ولكنهم لم يكونوا إطلاقًا واثقين من إمكان السيطرة على هذا الحيوان البشري دون ناموس أخلاقي مكرس تكريسًا فوق طبيعي.

وانتهى فولتير وروسو إلى الاعتراف بالضرورة للأخلاق لإيمان ديني شعبي، وكتب مابليه إلى جون آدمز في «ملاحظات على حكومة... الولايات المتحدة الأمريكية» عام ١٧٨٣م منبهًا إلى أن عدم المبالاة بأمور الدين، مهما كان غير ضار بالأفراد المتنورين العقلانيين، إلا أنه وبيل على أخلاق الجماهير، ورأى أن على الحكومة أن تضبط وتوجه فكر هؤلاء «الأطفال» كما يفعل الآباء مع أبنائهم الصغار.

---

(١) الإسلام بين الشرق والغرب (٢١٠).

(٢) الوجودية الإلحادية ـ ضمن آراء فلسفية في أزمة العصر، آدرين كوخ ـ (٢٧٢).

(٣) الوجودية مذهب إنساني (٢٤).

(٤) دواعي الإيمان في عصرنا، الأب جيوفاني مارتنتي (٢/ ٣٣٦).

أما ديدرو ففي النصف الثاني من حياته فكر مليًا في وضع أخلاقيات طبيعية، ثم اعترف بفشله: «بل إنني لم أجرؤ على أن أخط أول سطر.. ولست أخالني كفؤا لهذا العمل الجليل»»[1].

ويقر بعض الملاحدة المعاصرين بهذه الحقيقة فيقول دوكنز: «من الصعب جدًّا أن ندافع عن الأخلاق المطلقة على أسس غير دينية»[2]، ويقر المشرف على موقع «الملحدون العرب» بالحقيقة نفسها، فيقول: «المشكلة الأساسية في الإلحاد هي مصدر الأخلاق، فلما لم يكن هناك مصدر موضوعي للأخلاق فإنه لا يمكن أن تلزم كل الملحدين بجدول أعمال أو واجبات يجب عليهم اتباعها، هذا الأمر لاحظه أفلاطون في كتاب القانون، وعانى منه دوكنز»[3].

ونتيجة لإنكار الإيمان بالله وما ترتب عليه من إنكار وجود المطلق في الكون تبنى التيار الإلحادي القول بأن الأخلاق الإنسانية كلها لا يشترط فيها الإطلاق، وأن جميع المبادئ والقيم الأخلاقية نسبية، تتغير بتغير الزمان والمكان والظروف الاجتماعية وغيرها، كما فعل أتباع الوضعية المنطقية، وأتباع الماركسية وغيرهم[4]

يقول دوكنز: «لحسن الحظ وبشكل عام فالأخلاق لا يجب أن تكون مطلقة»[5]، وقد وصل الملاحدة الغرب في القول بنسبية الأخلاق إلى مستويات فظيعة من التردي الأخلاقي، فلم تعد ممارسة الجنس مع المحارم، كالأم والأخت، أمرًا منافيًا للأخلاق عند بعضهم، ولم تعد الخيانة الزوجية واستمتاع الزوجة بصديقها أمرًا منافيا للأخلاق، بل لم تعد ممارسة الجنس مع البهائم والأطفال من غير ضرر لهم منافيًا للأخلاق عند بعضهم، وغير ذلك من المقالات الشاذة[6].

---

(١) قصة الحضارة (٢٤/ ٣٩٧).

(٢) وهم الإله (٢٣٤).

(٣) مجلة الملحدون العرب، فقرة حوار مع (٢/ ٣١).

(٤) سبق مناقشة القضايا المتعلقة بهذا الموضوع عند الحديث عن الدليل الثالث من أدلة وجود الله، وهو دليل القيم والأخلاق.

(٥) وهم الإله (٢٣٣).

(٦) انظر: فضائح إلحادية وأخلاق دارونية إجرامية، محمد الباحث، منتدى التوحيد.

وفي القول بنسبية المبادئ الأخلاقية انتهاك صارخ لمنظومة الأخلاق عند الإنسان وفتح لجميع المنافذ التي تؤدي إلى تعطيل العلاقات الإنسانية كلها، وغلق لكل المنافذ التي تؤدي إلى الإصلاح الأخلاقي والارتقاء بالسلوك الإنساني كما سبق بيانه.

وقد شعر عدد من الملاحدة بضخامة المأزق الأخلاقي الذي حلّ بهم، وبقوة تأثيره على مشروعهم الذي يدعون إليه، فإنهم يقدمون أنفسهم دائما على أنهم إنسانيون مهتمون بإصلاح الأخلاق الإنسانية والارتقاء بالسلوك، ويبدون صلابة أخلاقية في خطاباتهم، ولكنهم يصدمون بالنتائج الفظيعة التي تستلزمها أصولهم الوجودية والمعرفية.

فحاول بعضٌ منهم تقديم بدائل ليجعلوا منها قاعدة تتأسس عليها الأخلاق الإنسانية عوضا عن الإيمان بالخالق، وقد اختلفت البدائل التي قدموها على اتجاهات متعددة، وقد سبق بيانها وبيان ما فيه من خلل واضطراب.

الأصل الثاني: الموقف من حرية الإرادة الإنسانية:

فالتصور الصحيح في الإسلام، أن الإنسان له إرادة ومشيئة يختار بها أفعاله ويحدد بها أعماله، ويقوم عليها التكليف بالعبادات، فلو لم يكن الإنسان ذا إرادة يستطيع بها التمييز بين الأفعال والاختيار بين أصنافها، لما صح أن يتعلق به التكليف الإلٰهي[1].

وأثر ذلك على قضية الأخلاق أن الإنسان بناءً على ذلك التصور أضحى مسؤولًا عن أفعاله وتصرفاته، ويجب عليه أن يكون مراقبا لها، ومحترزًا من انحرافها وخروجها عن الاستقامة، فتتعزز بذلك المسؤولية الفردية عند الإنسان، وتمسي الأخلاق واجبًا فرديًّا، ومسؤولية إلزامية، لا بد للإنسان أن يحافظ عليها، ويسعى إلى تكميلها، ويبادر إلى إصلاح الخلل الواقع فيها.

وأما التيار الإلحادي فإن أكثر أتباعه ينكرون حرية الإرادة الإنسانية، ويرون أنها خرافة ووهم، ويعتقدون أن الإنسان في حقيقته مجبور على أفعاله ولا يملك فيها حرية ولا اختيارًا، وأنه لا يستطيع أن يختار ما يريد فعله، وغاية ما لديه أنه يشعر بذلك شعورا وهميا فقط.

---

(١) انظر: القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسُّنَّة، عبد الرحمٰن المحمود (٣٧١ ـ ٤٤٠).

فتصرفات الإنسان وأفعاله ومشاعره في نظرهم ما هي إلا تفاعلات كيميائية تحدث بين الذات المادية المكونة لجسده، تنتج عنها تلك الأعمال الصادرة من الإنسان، وفي التصريح بذلك يقول ستيفن هوكينج بعد أن ذكر أن العلم يؤكد الحتمية، وأن ذلك شامل لكل شيء حتى الإنسان: «يبدو أننا لسنا أكثر من آلات بيولوجية، وأن الإرادة الحرة مجرد وهم»[1].

وهذا التصور له آثار عميقة الغور على المنظومة الأخلاقية، فإن الالتزام به والاطراد معه سيؤدي لا محالة إلى إفساد الأخلاق وهتك حصن المسؤولية الفردية، فإذا كان الإنسان مجبورًا على أفعاله ولا يملك القدرة على الاختيار والتمييز، فذلك يعني إلغاء باب الجزاء والعقاب والمحاسبة على الأفعال الحسنة والقبيحة، فإذا كان الصادق مجبورًا على فعل الصدق، فما المسوغ على شكره وإعطائه الثواب؟!! وإذا كان السارق والقاتل مجبورًا على أفعاله ولا يملك إرادة في تصرفاته، فما المسوغ على عقابه والقصاص منه؟!!

ثم إن جَعْل حركات الإنسان كلها خاضعة للجبرية المادية، يلغي كل المسوغات للتمييز بين أفعال البشر، فإذا كانت الأفعال الإنسانية كلها مجرد نتيجة لحركات كيميائية تقوم بها ذات الجسد، فهذا يعني أننا لا نملك أي مسوغ نستطيع به أن نثبت أن القتل والسرقة والاغتصاب أمور قبيحة، وأن الصدق وبر الوالدين ومساعدة المحتاجين أمور حسنة جميلة؛ لكون المادية تعتقد أن حركات المادة تسير بحركة عبثية لا غاية لها ولا هدف ولا قصد ولا إرادة، وليس فيها خير ولا شر، فكيف نميز بين الخير والشر إذن؟!!

الجهة الثانية: مبدأ الإلزام الخلقي:

يفتقر كل نظام أخلاقي جدير بهذا الاسم إلى مبدأ الإلزام، فهذا المبدأ هو القاعدة الأساسية التي تضبط بوصلة الأخلاق، وهو المحور الذي تتأسس عليه جميع الأفعال الأخلاقية، والعنصر الجوهري الذي يدور حوله كل النظام القيمي، ويؤدي فقده أو الإخلال به إلى سحق جوهر الحكمة العملية ذاتها؛ وذلك أنه إذا لم يعد هناك إلزام فلن تكون هناك مسؤولية، وإذا عدمت المسؤولية

---

(١) التصميم العظيم (٤٤)، وانظر مقالات أخرى: ميليشيا الإلحاد، عبد الله العجيري (١٥٧).

فلا يمكن أن تقوم العدالة، وحينئذ تتفشى الفوضى، ويفسد النظام، وتعم الهمجية، لا في مجال الواقع فحسب، بل في مجال القانون أيضًا»[1].

وتحديد مبدأ الإلزام وضبط طبيعته يتأثر كثيرًا بالأصول الوجودية والمعرفية التي تقوم عليها المناهج والفلسفات، ولأجل هذا اختلفت المدارس الفلسفية كثيرًا في تحرير الإلزام الأخلاقي وتحديده، وفي الموقف منه، ودار حوله جدل واسع بين المذاهب الأخلاقية[2].

وقد وقعت أكثر المدارس الفلسفية في خطأ منهجي متحد في هذه القضية، وهو أنهم اعتقدوا أن مصدر الإلزام الأخلاقي يجب أن يكون واحدًا، ثم اختلفوا في تحديد ذلك المصدر، والحقيقة أن الأمور التي تحفز الإنسان إلى الالتزام الأخلاقي متعددة ومتنوعة في مداخلها وطبيعتها، وهذا هو المتوافق مع الطبيعة الإنسانية المركبة.

فلأجل ذلك فإن الصحيح أن مصادر الإلزام الأخلاقي في التصور الإسلامي لا تقتصر على مصدر واحد، وإنما هي مصادر متعددة تشترك فيما بينها في تحفيز المسلم إلى الالتزام بالأخلاق والقيم، وترجع أصولها إلى أربعة أمور أساسية، **هي**:

الأمر الأول: الشهود الإلٰهي:

فإيمان المسلم بأن الله هو الخالق للكون، والمدبر له يستلزم في داخله الإيمان بأن الله شاهد عالم بكل ما يحدث فيه، بل إن شهود الله وعلمه ليس مقتصرًا على الأمور الظاهرة الواقعة، وإنما هو شهود شامل يستوعب ما تخفيه الصدور، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَـٰلِمُ غَيْبِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ۝٣٨﴾ [فاطر: ٣٨]، وقال تعالى: ﴿يَعْلَمُ خَآئِنَةَ ٱلْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِى ٱلصُّدُورُ ۝١٩﴾ [غافر: ١٩]، وقال تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا۟ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُوا۟ بِهِۦٓ ۖ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ۝١٣﴾ [المُلك: ١٣].

واستحضار المؤمن للشهود الإلٰهي من أقوى ما يدفعه نحو التزام الأخلاق، ومن أعمق ما يؤثر في سلوكه وتصرفاته.

(١) دستور الأخلاق، محمد دراز (٢١).
(٢) انظر: دستور الأخلاق، محمد دراز (٢١ ـ ٣٥)، ودراسات في فلسفة الأخلاق، محمد عبد الستار نصار (٣٦ ـ ٣٧)، وفي علم الأخلاق، قضايا ونصوص، محمد السيد الجليند (٩٩ ـ ١١٣).

الأمر الثاني: حب الله وتعظيمه:

فإن من آمن بالله يلزمه في ضرورة العقل أن يؤمن بأن كمال الله لا حدود له ولا غاية، والإيمان بذلك يستوجب أن يكون العبد في غاية الحب لله، وفي غاية التعظيم له.

ومن موجبات ذلك الحب والتعظيم أن يكون المسلم دائم الحرص على الالتزام بكل ما يحبه الله ويرضاه ويأمر به، ودائم البعد عن كل ما يبغضه الله ويكرهه وينهى عنه، سواء كان في مشهد من الناس أو لم يكن؛ لأن المعروف في قوانين الحب أن المحب يحرص على فعل ما يحبه محبوبه وترك ما يبغضه، فكيف إذا بلغ غاية الحب والتعظيم؟!!

الأمر الثالث: الطمع في ثواب الله والخوف من عقابه:

وذلك أن الأخلاق في الإسلام جزء جوهري من العبادة، فهي ليست مجرد أعمال تكميلية يقوم بها المسلم لضبط العلاقة بينه وبين الآخرين فقط، وإنما هي عبادة عظيمة مثل سائر العبادات العملية والقلبية التي يترتب عليها الثواب على فعلها، والعقاب على تركها، فكما أن المسلم يصلي حبا لله وتعظيمًا له وطلبًا لثوابه وخوفًا من عقابه، فكذلك حاله في الالتزام بالأخلاق.

«فالأخلاق في الإسلام تشكل ميثاقًا بين العبد والرب، إنها ليست مجرد أمور تواضع البشر عليها فيما بينهم، ولا هي مجرد صلات أقامها البشر بين بعضهم وبعض، فإنها حينئذ قد تكون أخلاقا نفعية مصلحية»[1].

الأمر الرابع: الاستجابة للدوافع العقلية والفطرية:

فكل إنسان عاقل سوي في سلوكه يجد في نفسه دافعًا داخليًّا يدفعه إلى اعتبار أن الصدق والوفاء والبذل والكرم والأمانة أمور محمودة جميلة، وأن الكذب والغش والخيانة والبخل والسرقة أمور مذمومة قبيحة، وهو ما يسميه الفيلسوف العربي المعاصر «عبد الوهاب المسيري» بـ«الإلٰهي الخفي» ويعني به: أن ثمة شيئًا ما غير مادي كامن في الإنسان يدفعه نحو فعل الخير وترك الشر، وإلى استحسان الصدق والأمانة وتقبيح الكذب والخيانة، وإن لم يتجه بأفعاله

---

(١) دروس تربوية من القرآن، محمد قطب (٣٦).

نحو تلك الأفعال فإنه يجد في نفسه شعورًا بالذنب وكأنه فقد جزءًا أساسيًّا من كيانه[1].

والمسلم يؤمن بأن الله تعالى هو الذي فطر الناس على استحسان المبادئ الحسنة واستقباح المبادئ السيئة، فهو يفعل الخير؛ لأنه يجد في نفسه انجذابًا نحوه، ويلتزم بالمبادئ الحسنة؛ لأنه يراها حسنة، وستكون نافعة لنفسه ولمجتمعه، سواء علم به الناس أو لم يعلموا، ويبتعد عن القبيح؛ لأنه يجد في نفسه نفرة منه، ولا يقوم بمزاولة المبادئ السيئة لكونه يراها قبيحة، وستكون مضرة على نفسه ومجتمعه، سواء علم بها الناس أو لم يعلموا.

ومن خلال هذا التوضيح والبيان ينجلي لنا مقدار التحريف الذي وقع فيه المعارضون لطبيعة الأخلاق في الأديان حين ادعوا أن المؤمن إنما يلتزم بالأخلاق لأجل ما يترتب عليها من الآثار المادية في العاجل أو الآجل، وهذا كذب وتحريف، فإن دوافع الالتزام بالأخلاق عند المؤمن متعددة، بعضها راجع إلى طبيعة العلاقة بينه وبين ربه ﷻ، وبعضها راجع إلى كون الأخلاق حسنة أو قبيحة في نفسها، وبعضها راجع إلى ما يترتب عليها من آثار حميدة في الدنيا والآخرة.

وهذا العدد يدل على أن الأخلاق عند المؤمنين حالة مركبة من المعاني الفطرية والوجودية والمعرفية، فبعضها راجع إلى مصدر الأخلاق وبعضها راجع إلى طبيعة الأفعال الموجودة وبعضها راجع إلى الآثار المترتبة عليها.

ثم على القول بأن المؤمن إنما يلتزم بالأخلاق لأجل الرغبة في الآثار المترتبة عليها، فإن ذلك ليس قدحا في الأخلاق الدينية؛ لكون الأصل في الإنسان أنه لا يفعل شيئًا إلا لشيء، وإلا أضحت أفعاله عبثًا لا قيمة لها، ثم إنا نرى المعارضين للأديان يسوغون الالتزام بالأخلاق بالمنافع المترتبة عليها في الحياة الدنيا: إما المنفعة الشخصية أو المنفعة الاجتماعية، فلا فرق بينهم وبين المؤمن من هذه الجهة، إلا أن المؤمن يجعل مبرره راجعًا إلى الظفر برضا الله ومحبته وتحصيل ما عنده تعالى من الثواب والابتعاد عما عنده من العقاب، والملحد يجعل مسوغه نفع نفسه وطلب رضا الناس وتحصيل ما عندهم من

---

(١) انظر: دراسات معرفية في الحداثة الغربية (١٨٩).

الثواب، وإذا قمنا بالموازنة بين المسوغين نجد أن مسوغ المؤمن أعلى شرفا وأسمى مطلبًا وأجمل مقصدًا.

وإذا انتقلنا إلى جانب المعارضين للأديان لنختبر مبدأ الإلزام الأخلاقي عندهم فإنا نجدهم مضطربين في تحديدها، ونجد ما قدموه من آراء في تحديد مصادر الإلزام الأخلاقي قاصرة لا تؤسس إلزاما ولا تحقق كمالًا، بل إنها تزيد من الإفساد الأخلاقي، وتحدث في النظام الخلقي الازدواجية والأنانية والنفاق.

فقد ذهب بعضهم إلى إنكار الاحتياج إلى الإلزام الأخلاقي من حيث الأصل، وكتب جيو كتابه «نحو أخلاقية بلا إلزام ولا جزاء» أنكر فيه الاحتياج إلى مبدأ الإلزام في الأخلاق.

وهذا مذهب متناقض؛ إذ لا يمكن أن يُتصور مذهب أخلاقي له قواعد وأصول ومبادئ يقصد إلى ضبط سلوك الناس وتكميل حسنها وإصلاح سيئها ثم لا يكون قائما على الإلزام والحتم في الامتثال[1].

وقد حاول كثير منهم أن يحدد مرجعًا يقوم عليه الإلزام الأخلاقي في المجتمعات الإنسانية، فاختلفوا في تحديد مصادر الإلزام الأخلاقي، وسنقتصر على أشهر المواقف لديهم، **وهي**:

* **الموقف الأول**: ذهب بعضهم إلى أن المرجع في ذلك إلى سلطة المجتمع، فالأمور التي تواضع عليها الناس تكون ملزمة أخلاقيًا، فما رآه الناس في المجتمع حسنًا، فإنه يجب فعله، وما رأوه قبيحًا، فإنه يجب تركه، وقد ذكر بعض الملاحدة أنه إنما يلتزم بالصدق لأن المجتمعات تحب هذه الصفة، ولأنه إن صدق مع الناس سيصدقون معه، وأنه يترك الكذب لأن المجتمعات تكره هذه الصفة، ولأنه إن كذب على الناس سيكذبون عليه[2].

ولكن هذا التسويغ لا يصلح أن يكون قاعدة للإلزام الأخلاقي، وذلك لعدة أمور:

• **الأمر الأول**: أنه يقوم على امتهان المبادئ الأخلاقية، وعلى تعطيل قيمتها الحقيقية، ويحولها إلى مجرد مصالح متبادلة بين الأفراد، فالصدق مثلا

---

(١) انظر: دراسات في فلسفة الأخلاق، محمد عبد الستار نصار (٣٦).

(٢) انظر: مقال: افعل ما تشاء فليس هناك إله، مجلة أنا أفكر (٤/ ٢٣ ـ ٢٤).

ليس له في ذاته قيمة، وإنما يلتزم به الإنسان لأجل أن الآخرين يحبونه فقط، ولأنه يقدم للفرد نفعًا ذاتيًا، وهكذا تتحطم المنزلة الرفيعة للمبادئ الأخلاقية، وتمسي مثل أي جزء حياتي يتواضع عليه الناس ويخلعونه متى شاؤوا.

• **الأمر الثاني**: أن الالتزام بهذا المسوغ يؤدي حتما إلى تعطيل الإصلاح الأخلاقي، وينتهي إلى السلبية الأخلاقية المقيتة، فإنه بناءً على هذا المسوغ لو شاعت الخيانة والمخادعة في مجتمع ما، بأي سبب من الأسباب، وتواضع الناس على فعلها والتمسك بها تغدو من الأخلاق الحسنة التي يجب على الفرد الأخذ بها، ولو شاع في مجتمع ما أن الصدق والوفاء واحترام الآخرين من الصفات القبيحة، وتواضع الناس على ذلك، فإنها تغدو من الصفات الذميمة التي يجب على الفرد الأخذ بها، وقبح هذه اللوازم وفظاعتها يكفي في الدلالة على بطلان ذلك المسوغ.

بل إننا لو تأملنا حركات الإصلاح الأخلاقي عبر التاريخ الإنساني نجدها تتصف بالتمرد على الأوضاع القبيحة، والثورة على الصفات الذميمة السائدة بين الناس، ولكن كل تلك الحركات الإصلاحية بناء على ذلك المسوغ تغدو مذمومة وخارجة عن النظام الأخلاقي؛ لكونها خرجت على سلطة المجتمع التي يتأسس عليها الإلزام الأخلاقي!!

• **الأمر الثالث**: أن هذا المسوغ يؤدي إلى النفاق، ويفتح الأبواب مشرعة أمامه، فإنه إذا كان الفرد إنما يلتزم بالأخلاق بسبب سلطة المجتمع، فإن هذه السلطة ليست دائما معه، ويمكنه أن يتخلى عن الأخلاق في حال غيابها، فالمرء يمكن أن يمارس الكذب إذا كان في حالة لا يمكن أن يعلم به أحد، ويمكن أن يمارس أي نوع من أنواع الفجور إن استطاع أن يتخفى عن الناس.

• **الأمر الرابع**: زيادة على ذلك كله، فإن الملاحدة أنفسهم لا يلتزمون بذلك المسوغ، فإنك تراهم كثيرًا ما يسخرون من أخلاق الشعوب الإسلامية والأديان الأخرى، ويقدحون فيها، ويطالبون أبناءها بالثورة عليها والتخلص منها، مع أن تلك الأخلاق شائعة في مجتمعاتهم، فلو كانوا جادين في الأخذ بمذهبهم، مطردين في الالتزام به، فإنه يلزمهم الكف عن انتقاد الشعوب الإسلامية، بل يلزمهم زيادة على ذلك أن يدعوا كل مسلم إلى التمسك بما في مجتمعه من أخلاقه، حتى لا يغدو مخالفًا لمصدر الإلزام الأخلاقي.

* **الموقف الثاني**: أن المرجع الذي يتأسس عليه الإلزام الأخلاقي راجع إلى المنفعة المترتبة على الفعل.

وقد تعرض هذا الموقف إلى سيل كبير من حملات النقد استهدفت أصوله ومقوماته، ومن أبرز ما يبين خطأ هذا الموقف[1]:

• **الأمر الأول**: أن هذا الرأي يؤدي إلى إلغاء الإلزام الأخلاقي في نهاية الأمر؛ لأن الحياة الأخلاقية تقوم على مجاهدة النفس، وكبح جماحها، والحرص على ضبط الأهواء والنزوات، وجعل الأخلاق مؤسسة على تحصيل المنفعة واللذة يحولها إلى حركة لإشباع الشهوات والتمتع باللذات، وتفقد الإنسان القدرة على مقاومة نزواته الذاتية وأهوائه الخاصة.

• **الأمر الثاني**: أن جعل اللذة والمنفعة مصدرا لتأسيس الإلزام الأخلاقي يحول الإنسان إلى الحياة البهيمية، ويلغي الفوارق الجوهرية بين سلوك الإنسان وسلوك العجماوات، فإن الحياة الإنسانية تتميز بقيامها على المثل العليا، ولا تستقيم مسيرتها إلا بوجودها واكتمالها، ولأجل ذلك يجب على أفراد المجتمع الحرص على التمسك بها، سواء ترتبت عليها منفعة أو لم تترتب.

بل إن المثل العليا في العادة تكون مختلفة عما عليه كثير من أفراد المجتمع، وتتطلب من الإنسان الذي يقصد إلى الكمال الأخلاقي في نفسه ومجتمعه أن يبذل جهدًا مضاعفًا وعملًا شاقًّا للأخذ بها ونشرها بين الناس، وارتباط الإلزام الأخلاقي بالمنفعة واللذة يلغي ذلك كله ويحطمه.

• **الأمر الثالث**: أن المبدأ النفعي يؤدي إلى تعطيل كل المعايير الأخلاقية، وذلك أن حقيقته تقوم على تقييم الفعل الأخلاقي بحسب ما ينتج عنه من نتائج نفعية، والمنفعة ليس لها ضابط واضح المعالم، فلا نكاد نجد فعلًا مَهْما بلغت درجته في الرذيلة والقبح إلا ويمكن أن نجد له تبريرًا نفعيًّا لبعض الأفراد أو الجماعات، ولا نكاد نجد فعلًا مَهْما بلغت درجته من الحسن إلا ويمكن أن نجد له ما يسوغ إدانته ومنافاته لمنفعة بعض الأفراد أو الجماعات.

فلو كان طلب المنفعة واللذة هو القاعدة التي يتأسس عليها الإلزام الأخلاقي؛ لتعطلت كل معايير الأخلاق واضمحل النظام الأخلاقي برمته من الوجود.

---

(١) انظر: فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل (٢٣٠ ـ ٢٣٣)، ونهاية الإنسان، ميشيل فوكوياما (١٧٤).

• **الأمر الرابع**: أن هذا الضابط سيقضي حتمًا على كثير من الأفعال الفدائية الجميلة التي يقوم بها الناس في حياتهم ويحمدهم عليها العقلاء والنبلاء، فبناءً على جعل مرجع الأخلاق راجعًا إلى المنفعة، لو أن رجلًا غامر بحياته واقتحم الأمواج العاتية لينقذ جاره وأولاده الذين غرقوا في البحر، فلم يستطع إنقاذهم أحياءً وأخرجهم على الشاطئ أمواتًا، فإن هذا الفعل يجب ألا يكون فعلا أخلاقيًّا عند الملاحدة الذين يربطون الأخلاق بالمنفعة لكونها لم تتحقق منه، ولكنه عند العقلاء قاطبة يعد من أنبل الأفعال وأعلاها قدرًا؛ لكون الأخلاق عندهم قائمة على مبادئ كلية عامة كما سبق إيضاحه.

الجهة الثالثة: الاستيعاب والشمول:

فنتيجة لكون الأخلاق في الأديان قائمة على الإيمان الله، وتستند في مبدأ الإلزام على مسوغات متعددة ومختلفة في مقتضياتها وتأثيرها على النفس البشرية، فقد كان لذلك كله أثر بالغ على طبيعة تمسك المؤمنين بالمبادئ الأخلاقية، فالمؤمن يجد نفسه ملزما بالأخذ بالمبادئ الأخلاقية سواء كان في حضرة الناس أو كان غائبا عنهم، وسواء اعتقد أن فعله ستترتب عليه منفعة شخصية له أو لم يحصل على شيء مادي منه، ويعتقد أنه يجب عليه التمسك بالأخلاق سواء وافق المجتمع أو اختلف معه، وسواء رضي عنه الآخرون أو لم يرضوا.

فالدوافع التي تتأسس عليها الأخلاق في الإسلام توجب على المؤمن أن يكون مخلصًا في تمسكه بالمبادئ حريصًا على الأخذ بها في كل الأحوال، صادقا في تعامله معها.

فإن المؤمن حقًّا لو استحضر المبادئ التي تقوم عليها الأخلاق في الإسلام حق الاستحضار، لكان دائم المراقبة لأفعاله، دائم التطلع إلى تحسينها، وتكميلها شديد الحرص على تقويم أخطائه ومحاسبة نفسه.

فإن هذا الاستحضار من أقوى ما يحرك السلوك الإنساني، ومن أعمق ما يؤثر في حركاته وسكناته، فإن الفكرة المجردة «لا تصلح عاملًا فعّالًا إلا إذا تضمنت عنصرًا دينيًّا، وهذا هو السبب في أن الأخلاق الدينية أقوى من الأخلاق المدنية، إلى حد يستحيل معه الموازنة، ولذلك لا يتحمس الإنسان في الخضوع لقواعد السلوك القائم على المنطق، إلا إذا نظر إلى قوانين الحياة على أنها أوامر

منزلة من الذات الإلٰهية»[1].

ولأجل احتياج الإلزام الأخلاقي إلى قاعدة داخلية تدفع الإنسان بذاته إلى الفعل الأخلاقي، كانت العلاقة بين الدين والأخلاق متداخلة بشكل كبير جدًّا، وفي الإقرار بذلك يقول دوركايم: «إن الأخلاق والدين قد ارتبطا ارتباطًا وثيقًا منذ أمد بعيد، وظلا طوال قرون عديدة متشابكين، فلم تصبح العلاقة التي تربطهما علاقة خارجية أو ظاهرية، ولم يعد من السهل فصلهما بعملية يسيرة كما نتصور»[2].

وفضلًا عن ذلك، فإن الأخلاق في الإسلام ليست مقتصرة على علاقة الإنسان بالأفراد الآخرين، وإنما هي منظومة شاملة تستوعب كل أنواع العلاقة التي يمكن أن تتعلق بالإنسان، فالأخلاق في الإسلام تشمل علاقة الإنسان مع الله تعالى، ومع والديه، ومع الأقارب، ومع الجيران، ومع الأصدقاء، ومع عموم الناس، ومع الأعداء أيضًا، ومع الزوجة ومع الأرحام والأبناء ومع الخادم والأجير، ومع الصغار، ومع الكبار، ومع الرجال ومع النساء، وتشمل حتى العلاقة مع الأموات، وتشمل العلاقة مع الحيوانات ومع الطبيعة ومقدراتها[3].

وأما بناء على الأصول الإلحادية فإن الإنسان يفقد الدوافع التي تدعوه إلى التمسك بالأخلاق كمبدأ لا يمكن التنازل عنه، وتسلبه الصدق الداخلي في الأخذ بها، وتتحول الأخلاق إلى مظاهر يتجمل بها الفرد أمام أعين الناس، أو إلى مصالح شخصية نفعية، فهو يصدق لأن الناس يحبون الصدق، ولأنه لا يريد أن يكذب عليه أحد، ويمتنع عن الخيانة لأن الناس يكرهون ذلك، ولأنه لا يريد لأحد أن يخونه فقط، وكفى بذلك انتهاكًا للأخلاق، وانغماسًا في الأنانية والنفاق.

ولا تؤسس أصولهم لدوافع داخلية تستقر في كيان الإنسان وتدفعه نحو التمسك الصادق بالأخلاق النبيلة، وانحصرت الدوافع بناء على أصولهم على الدوافع الخارجية، إما سلطة المجتمع، أو سلطة القانون.

---

(١) تأملات في سلوك الإنسان، ألكسيس كاريل (١٤٠)، بواسطة: الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، مصطفى حلمي (٣٠).

(٢) التربية الأخلاقية (١١).

(٣) انظر في هذه الآداب وغيرها: موسوعة الأخلاق، خالد الخراز، وغيرها من المؤلفات.

ودوافع قاصرة عن التأثير في الكيان الإنساني، بل إنها تدعو إلى النفاق وتؤز إليه أزا، وما أجمل ما ذكره جمال الدين الأفغاني في بيان قصور النظرة المادية حيث يقول: «ليس بخاف أن قوة الحكومة إنما تأتي على كف العدوان الظاهر، ورفع الظلم البين، أما الاختلاس والزور المموه، والباطل المزيف، والفساد الملون بصبغ من الصلاح، ونحو ذلك مما يرتكبه أرباب الشهوات، فمن أين للحكومة أن تستطيع دفعه؟! وأن يكون لها الاطلاع على خفايا الحيل؟! وكامنات الدسائس ومطويات الخيانة ومستورات الغدر؟!؛ حتى تقوم بدفع ضرره»[١].

وفي تأكيد هذا المعنى يقول ألكسيس كاريل: «يجب على الإنسان أن يفرض على نفسه قاعدة داخلية حتى يستطيع أن يحتفظ بتوازنه العقلي والعضوي، إن أي دولة قادرة على فرض القانون على الشعب بالقوة، ولكن لا تستطيع أن تفرض الأخلاق»[٢].

الجهة الرابعة: المكانة والمنزلة:

فللأخلاق في نظر الدين عامة وفي الإسلام خاصة، منزلة عالية، ومكان رفيع، ومحل مقدس، وموطن فسيح، فالنبي ﷺ يعلل بعثته بتكميل الأخلاق، حيث يقول ﷺ: «**إِنَّمَا بُعِثْتُ لأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الأَخْلَاقِ**»[٣].

وجعل النبي ﷺ حسن الأخلاق مرتبطا بكمال الإيمان، كما قال ﷺ: «**أكمل المؤمنين إيمانًا أحسنهم خلقًا، وخياركم خياركم لنسائهم خلقًا**»[٤]، وجعل حسن الخلق دلالة على الخيرية والنقاء، كما قال ﷺ: «**إن من أخيركم أحسنكم خلقًا**»[٥]، وجعل حسن الخلق من أكثر الأعمال أجرا، كما قال ﷺ: «**ما من شيء يوضع في ميزان المؤمن أثقل من حسن الخلق**»[٦]، وجعل حسن الخلق من

---

(١) الرد على الدهريين ـ ضمن الأعمال الكاملة ـ (٢/ ١٨٥).

(٢) الإنسان ذلك المجهول (١٥٢).

(٣) أخرجه أحمد، رقم (٨٥٩٥)، وصححه الألباني في صحيح الجامع، رقم (٢٣٤٩).

(٤) أخرجه أحمد، رقم (٧٠٩٥)، والترمذي، رقم (١٠٨٢)، وصححه الألباني.

(٥) أخرجه البخاري، رقم (٥٥٦٩).

(٦) أخرجه البخاري في الأدب المفرد، رقم (٤٦٤)، وابن حبان في صحيحه، رقم (٥٦٣٩)، وصححه الألباني.

الأسباب المؤدية إلى الظفر بالدرجات العالية في الجنة، كما قال ﷺ: «**ألا أخبركم بأحبكم إلي وأقربكم مني مجلسًا يوم القيامة**؟ فسكت القوم، فأعادها مرتين، أو ثلاثًا، قال القوم: نعم يا رسول الله، قال: **أحسنكم خلقًا**»[1].

فهذه النصوص وغيرها تدل على أن الأخلاق متغلغلة في هيكل دين الإسلام، ومتوغلة في كل مفاصله، وقد عبر ابن القيم عن هذا المعنى أحسن تعبير حيث يقول: «الدين كله خلق، فمن زاد عليك في الخلق، زاد عليك في الدين»[2].

وقد كثرت النصوص الشرعية التي فيها التوجيه والتشريع لكثير من المبادئ والقوانين الأخلاقية، كالأمر بالصدق والوفاء والبر والصدقة والعطف والتعاون والعفو والصفح والأمانة والكرم والصبر والتواضع وغيرها من الأخلاق الحسنة، والنهي عن الكذب والغدر والفجور والخيانة والأثرة والبخل والقسوة والجفاء والغش والرشوة والسرقة وغيرها من الأخلاق القبيحة.

وقد أثرت هذه التوجيهات على علماء المسلمين والمهتمين بالإصلاح الأخلاقي منهم، فكانوا من أكثر الناس حديثًا عن الأخلاق وبحثا فيها ودعوة إليها، وحثا على الأخذ بها، وتحذيرًا من الانحراف عن الاستقامة فيها، وقد ألفوا في شأن الأخلاق كتبا كثيرة وموسوعات طويلة[3]، وبذلوا جهودًا مضنية في الدعوة إلى التمسك بالأخلاق النبيلة والابتعاد عن الأخلاق القبيحة.

وإذا انتقلنا إلى جانب التيار الإلحادي، فإنا سنكتشف أن مكانة الأخلاق وضيعة، ولا نجد لديهم اهتمامًا واضحًا بالدعوة إليها، أو الحث على التمسك بها، ولا بيانا جليًّا ـ كما هو عند أهل الأديان ـ لأهميتها وضرورتها في الحياة، وضرورة إصلاح الفساد الواقع فيها.

بل الظاهر من حالهم أنهم مصابون بالسلبية الأخلاقية، وكثير منهم وصل إلى الحالة العدمية في الأخلاق؛ لكون الأخلاق عندهم تحولت إلى شأن شخصي ذاتي بحت، ليس لها قرار ولا أصول كلية معلومة.

---

(١) أخرجه أحمد، رقم (٦٧٥٣)، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب، رقم (٢٦٥٠).

(٢) مدارج السالكين (٢/ ٣٠٧).

(٣) انظر على سبيل المثال: مكارم الأخلاق ومحمود طرائقها، الخرائطي، ومساوئ الأخلاق ومذامها، الخرائطي، ومكارم الأخلاق، ابن أبي الدنيا، ومكارم الأخلاق، الطبراني، والآداب الشرعية، ابن مفلح، والأخلاق الإسلامية وأسسها، عبد الرحمن حبنكة، وموسوعة الأخلاق، خالد الخراز، وغيرها كثير.

وقد صرح الماركسيون بأنهم ليس لديهم هم للدعوة الأخلاقية، فقد ذكر ماركس وصديقه إنجلز أن: «الشيوعيين لا يدعون بصورة عامة لأية أخلاق، وهم لا يلزمون الناس بأية مطالب أخلاقية: أحبوا بعضكم، ولا تكونوا أنانيين... إلخ، فهم على العكس يعرفون جيدًا أن الأنانية كالتضحية تعتبر شكلًا ضروريًّا لتوكيد الذات عند الأفراد في ظروف محددة»[1]، ويؤكد الماركسيون أنهم لا يتعاملون مع الأخلاق على أنها قيم يجب أن تحكم تصرفات الإنسان، وتضبط نزواته وشهواته، وتحدد رغباته، وإنما يتعاملون معها على أنها مجرد انعكاس للواقع الذي يعيش حالة صراع دائم بين الأضداد، ولذلك فعلم الأخلاق عندهم «ليس علمًا عما هو واجب الوجود، بل بدرجة ليست أقل علمًا عما هو موجود»[2].

وفي القرن السابع عشر جعل الفيلسوف المادي هوبر الأخلاق الإنسانية قائمة على الأنانية والفردية، وادعى أن جميع الدوافع الإنسانية تهدف إلى حب الذات والانتصار على الغير[3]، ولذلك فلن يكون عند الإنسان هم لإصلاح الأخلاق عند الآخرين أو الدعوة إلى تكميلها والارتقاء بها.

وأما أتباع الوضعية المنطقية فقد أرجعوا جميع الأخلاق الإنسانية إلى المشاعر الذاتية، فما هي إلا تعبير عما يجده الإنسان في نفسه من حب لبعض الأشياء أو بغض لها، ولذلك تنغلق كل الأبواب في الدعوة إلى إصلاح الأخلاق، وتتحطم كل الرغبات في الدعوة إليها.

ومن أشهر النماذج الإلحادية المحطمة للأخلاق والمحاربة للدعوة إليها: الفيلسوف الألماني نيتشه، فإنه شن حربا ضروسا على الأخلاق، ونفى جميع مبادئها الكلية، وادعى أن الأخلاق ليست إلا من اختراع الضعفاء، لكي يقيدوا بها سلطان الأقوياء، ودعا إلى تحطيم جميع القوانين الأخلاقية، فما الأخلاق التي يلتزم بها الناس إلا مبتدعات جديرة بالازدراء والاحتقار، يجب إزالتها من الواقع الإنساني، فالإنسان الأرقى عند نيتشه ليس هو ذلك الشخص الطيب الذي يخضع للقيم الأخلاقية المعترف بها، ويحاول الالتزام بالخير وتجنب الشر، وإنما هو ذلك الشخص الذي يسعى إلى تحقيق مزيد من القوة؛ فالقوة والتسلط

---

(١) علم الأخلاق الماركسي، مجموعة من الأساتذة السوفييت (٤٠).
(٢) المرجع السابق (٤١).
(٣) انظر: فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل (٢٠٠ ـ ٢٠٦).

هي المعيار الأساسي للأخلاق، وهي الفضيلة الأساسية التي يجب على الإنسان الحرص عليها![1].

وأما المؤمنون بفرضية التطور، فقد كان بعضهم مطردا مع مقتضياتها، وصادقًا في الأخذ بلوازمها، وحريصًا على الوصول إلى نهايتها الطبيعية، ومن هؤلاء الفيلسوف المادي سنبسر، فإنه حين تبنى فرضية التطور، وأخضع الأخلاق الإنسانية لها، توصل إلى أن الإحسان إلى الضعفاء والمساكين أمر مذموم؛ لأنه يتعارض مع قانون الطبيعة الذي يقول: إن البقاء للأقوى والأصلح، وذكر أن الإحسان والبر يُفضي بالناس إلى التدهور والانحطاط، لكونه يساعد على بقاء من يجب أن ينقرض، وبذلك أضحت الصدقات والعطاءات في كل صورها إفسادًا في الأرض، وباتت الدعوة إلى التعاون والمساعدة ضلالًا مبينًا، وانحرافًا عن الطريق الصحيح[2].

وقد أقر الملحد المعاصر دوكنز بآثار فرضية التطور المدمرة على الأخلاق، فقال ذات يوم: «أنا دارويني بشغف عندما يتعلق الأمر بتفسير الحياة، وأنا ضد الدارونية بشغف عندما يتعلق الأمر بترتيب حياتنا»[3].

ومع ذلك فنحن لا ننكر أن بعض الملاحدة يسعى إلى التبرع للضعفاء والمساكين، ويشارك في الجمعيات الخيرية بحجة أن ذلك من الأخلاق النبيلة، ولا شك أن هذا عمل نبيل، ولكن ذلك لا يعني أن الملاحدة أعطوا الأخلاق حقها؛ لكون الأخلاق ليست مقتصرة على التبرع للفقراء، وإنما هي منظومة متكاملة، لا بد من الحفاظ عليها بجملتها، ثم إن مشاركتهم في التبرع لا يقوم على مسوغ صحيح عندهم، بل هم في الحقيقة يعدون بصنيعهم ذلك متناقضين مع أصولهم المادية الجبرية التي يؤمنون بها.

وفي ختام هذه الموازنة المطولة التي ظهر من خلالها أن الأخلاق الإنسانية الرشيدة لا يمكن أن تقوم إلا على الأصول الإيمانية، وانكشف بها أن الأصول الإلحادية لا تؤدي إلا إلى فساد الأخلاق واضمحلالها، لا بد من التأكيد على أن تلك الموازنة إنما هي على مستوى الأصول والبناء المعرفي والمنهجي الذي

---

(١) انظر: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، أندريه كريسون (٨٢)، وفلسفة الأخلاق، توفيق الطويل (٢٥٤)، ونيتشه، فؤاد زكريا (٩٩ ـ ١٠٢).

(٢) انظر: فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل (٢٤٩).

(٣) اللقاء الذي أجرته قناة الجزيرة الإنجليزية مع ريتشارد دوكنز، دقيقة ٤٢.

تبنى عليه المواقف العلمية، وأما على مستوى تصرفات الأفراد المجردة، فقد يوجد ملحد ذو أخلاق نبيلة، وفي المقابل قد يكون متدين ذا أخلاق قبيحة، فحصول ذلك لا ينكره أحد، وليس هو محل البحث هنا، وإنما محله جانب التأسيس والبناء المنهجي للأخلاق، فإنه يستحيل أن يبنى على أصول الإنسانية المستغنية التي تنكر وجود الإله، وقد عبر علي عزت بيجوفيتش عن هذا المعنى بعبارة ظريفة قال فيها: «يوجد ملحدون على أخلاق، ولكن لا يوجد إلحاد أخلاقي»[1]، ويؤكد هذا المعنى في سياق آخر، فيقول: «الأخلاق كمبدأ لا توجد بلا دين، بينما الأخلاق العملية يمكن لها أن توجد في غياب الدين»[2].

وهذا يدل على فساد الحجة التي يكررها الملاحدة كثيرًا، وهي أن هناك عددا من المؤمنين يتصفون بسوء الأخلاق، وفي المقابل هناك عدد من الملاحدة يتصفون بالأخلاق النبيلة؛ ليصلوا بذلك إلى أن الأديان لا أثر لها على الأخلاق، فهذه حجة داحضة لا تنفع في رفع المأزق الأخلاقي في المنظومة الإلحادية؛ لأننا لا نقول إن الأصول الإيمانية يجب أن تؤثر في كل الأفراد بمستوى واحد من التأثير، ولا نقول إنها تؤدي إلى زوال كل الأخطاء الأخلاقية من المجتمعات، وتحول الناس إلى ملائكة، وغاية ما نقول إنها أصول صحيحة تؤسس للنظام الأخلاقي المنضبط، وتؤثر تأثيرًا بليغا في نفوس الناس، وتدفعهم نحو الالتزام الأخلاقي كأحسن قوة وأفضل مؤثر، فوجود بعض المؤمنين المتصفين بسوء الأخلاق نتيجة لضعف إيمانهم وعدم يقينه وقوة المغريات حولهم لا يقدح في أصل القول؛ لكونه يبقى مع ذلك مدركًا بأنه واقع في خلل ما، وشاعرًا بأنه خارج عن الطريق الصحيح.

وأما الأصول الإلحادية فقد لا تظهر آثارها المدمرة على سلوك بعض الأفراد، ولكن الأثر يظهر بجلاء في موقفه من الواقعين في الأخلاق السيئة القبيحة، في هذه الحالة سيظهر المأزق الحقيقي بالفعل، وسينكشف الخلل العميق في الرؤية الإلحادية للأخلاق؛ لكون الملحد لا يمكنه أن يجد مبررًا ينكر به تلك الأفعال الشنيعة بناء على رؤيته الإلحادية.

---

(١) الإسلام بين الشرق والغرب (٢٠٥).

(٢) المرجع السابق (٢١٠).

الاعتراض السابع

الادعاء بأن الأديان ما هي إلا استعارة من الخرافات والأساطير القديمة

مع تطور علم الأنثروبولوجيا وعلم موازنة الأديان وقف عدد من الدارسين على كثير من بقايا الحضارات القديمة، فوجدوا تشابهًا ـ كما يقولون ـ بين ما في تلك الحضارة وما في الأديان الحية، فأخذ كثير من الناقدين للأديان يدعي بأن العلم الحديث أثبت بأن الأديان ما هي إلا نسخ مكررة من أساطير الحضارات السابقة.

وفي إثبات هذه الدعوى كُتبت مؤلفات كثيرة، من أشهرها كتاب العالم الشهير جيمس جورج فريزر «الغصن الذهبي» الذي حاول فيه إثبات أن الأديان عبارة عن تطوير لخرافات الشعوب القديمة، وسعى إلى حشد أمثلة كثيرة ليتوصل من خلالها إلى الربط بين الأديان ومظاهر الخرافات والأساطير عند تلك الشعوب، ثم ادعى بعد ذلك أن العلم التجريبي هو السبيل الوحيد لإخراج الإنسان من الخرافة[1].

وتقوم حجة هذا الادعاء على أن الأديان تتشابه مع خرافات الحضارات القديمة، كالحضارة السومرية والبابلية والزرادشتية وغيرها، في أمور كثيرة، كقصة خلق السماوات والأرض، والمادة التي خُلق منها الكون، واستواء الله على العرش، وقصة خلق آدم، وإخراج آدم من الجنة، وغيرها من القضايا الدينية الكثيرة، وأخذوا يوازنون بين ما في تلك الحضارات وما في الأديان الحية في هذه المجالات، ليخرجوا من ذلك بدليل يثبت صحة دعواهم.

---

(١) انظر: الغصن الذهبي (٨، ٩، ٣٥، ٥٤).

وانتهوا من ذلك إلى أن الأديان التي عليها الناس، ومنها دين الإسلام، ما هي إلا امتداد تاريخي لخرافات وأساطير الأمم الجاهلية القديمة، وأنها عبارة عن مشاريع أقيمت لتعميق الخرافة في المجتمعات الإنسانية[(١)].

وادعى بعضهم أن الصلاة في الإسلام، وقصة الإسراء والمعراج، مأخوذتان من الديانة الزرادشتية، وأن الحج مأخوذ من الخرافات الجاهلية، وقصة أصحاب الكهف مأخوذة من الأدب السرياني[(٢)].

وهذه الدعوى لم يتفرد بها الناقدون للأديان فقط، وإنما شاركهم في إثارتها ضد الإسلام عدد من المستشرقين، فادعى بعضهم أن النبي ﷺ استعار بعض العقائد من مصادر الوثنية العربية، وزعم بعضهم أنه استعارها من الحنفاء في الجزيرة العربية، وادعى بعضهم أنه استعارها من المصادر اليهودية والنصرانية، وادعى بعضهم أنه استعارها من المصادر الزرادشتية والهندية والبوذية، واعتمادهم في ذلك كله على قضية التشابه[(٣)].

وقد تبنّى عدد من المؤلفين في علم الميثولوجيا ـ أي: علم الأساطير ـ القول بأن الأديان مندرجة ضمن نطاق هذا العلم، وأن تشريعاتها تدخل ضمن مظاهر الأسطورة، ففي الموسوعة الفلسفية التي وضعها عدد من علماء السوفيت عرفت الخرافة بأنها: «اصطلاح يشير إلى الإيمان الزائف، وتتعارض الخرافة عادة في الكتابات اللاهوتية والبرزواجية مع الإيمان الحقيقي بوجه عام، وترتبط بالسحر البدائي»[(٤)]، وعرف بعضهم الخرافة فقال: «القول بشعوذة أو تخريف أو أية عقيدة بالغة القداسة، بالغة الطهارة، بالغة الرسوخ، مثل العقيدة التي تقول: لا يوجد من سبب حقيقي إلا الله»[(٥)].

---

(١) انظر: منبعا الأخلاق والدين، برجسون (١٢٣ ـ ١٢٩)، ومستقبل وهم، فرويد (٥٧)، وقصة الصراع بين الدين والفلسفة، توفيق الطويل (٦٤ ـ ٦٧)، وأساطير أصبحت أديان، مجلة أنا أفكر (٢١/١٦).

(٢) انظر: أهل الكهف بين الأدب السرياني والقرآن، مجلة أنا أفكر (٣٨/٢٥)، وتنزيه القرآن عن مطاعن الرهبان، صلاح عبد الفتاح الخالدي (٥٨٢، ٥٨٥).

(٣) انظر في هذه الأقوال ونقدها: آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، عمر رضوان (١/ ٢٣٩ ـ ٣٦٨)، وتنزيه القرآن عن مطاعن الرهبان، صلاح عبد الفتاح الخالدي (٥٧٩ ـ ٥٩٠).

(٤) الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من الأساتذة السوفيت (٣٠١).

(٥) موسوعة لالاند الفلسفية (٣/ ١٣٨٧).

وحين وجد عدد من الباحثين الغربيين مشاهد كثيرة من مشاهد الخرافة والأساطير في العقيدة الكنسية طفق يعمم هذا الحكم على كل صور الأديان، ويدعي بأنها لا تختلف عما وجده في عقيدة قومه[1].

وهذه الدعوى ليست جديدة، وإنما ادعاها مشركو العرب في زمن النبي ﷺ، ﴿وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا ۝٥﴾ [الفرقان: ٥]، إلا أن المتأخرين حاولوا أن يقدموا دليلًا على دعواهم فلم يجدوا إلا الاعتماد على التشابه، فصيروا منه حجة يعتمدون عليها في إثبات أن الإسلام مأخوذ من الحضارات السابقة، وما قالوا به ما هو إلا دعوى خاوية، وزعم كاسد، وبيان ما فيه من خلل وغلط يتبين **بالأمور التالية**:

● **الأمر الأول**: أن القائلين بهذا الاعتراض وقعوا في خطأ استدلالي كبير، وهو الاعتماد في إثبات أخذ المتأخر من المتقدم على مجرد التشابه، وهذا غير صحيح، ويمكن أن نسمي هذا الخطأ «مغالطة الترابط الزائف»، ويقصد بها: الادعاء بأن هناك ترابطا بين شيئين بلا دليل صحيح ولا منهج علمي مستقيم، ومن أشهر الأمثلة على هذه المغالطة: الاعتماد على مجرد التشابه بين الشيئين في إثبات التأثر، فإن مجرد التشابه لا يدل على أن المتأخر أخذ واستفاد من المتقدم؛ لاحتمال أن تتوافق العقول الإنسانية في كثير من الأمور التي يدل عليها العقل وتقتضيها الفطرة، ولاحتمال أن يكون المتقدم والمتأخر كلاهما معتمد على مصدر محايد، هذه الاحتمالات العقلية تدل على أن الاعتماد على مجرد التشابه في إثبات أن النبي ﷺ أخذ عن الحضارات السابقة غير صحيح؛ لأن الدليل إذا دخله الاحتمال بطل الاستدلال به.

إن مثل من يعتمد على مجرد التشابه في إثبات أن الإسلام مأخوذ من الأمم السابقة، كمثل رجل كان جالسًا على الطريق، فمر به رجل يلبس لباسا بصورة محددة، ثم مر به رجل آخر يلبس اللباس نفسه، ومر به ثالث بالصفة ذاتها، فأخذ يقول: إن الرجل الثالث ما هو إلا ناقل، ومقلد للرجل الأول بلا شك، ولا يوجد احتمال آخر غير ذلك!!

فإذا وُجد في الإسلام عقيدة تتشابه مع عقائد اليهود أو النصارى، أو عقائد

---

(١) انظر: مظاهر الأسطورة، ميرسيا الياد (١٥٣ ـ ١٦١).

الصابئة أو البابلية، أو غيرها، فإنه لا يصح منهجيا الادعاء بأنه لا يوجد إلا احتمال واحد، وهو أن النبي ﷺ نقل ذلك عمن سبقه، فإن هذا ادعاء مجرد لا دليل عليه يثبت صحته.

والناقدون للإسلام لا يمكنهم أن يقدموا دليلًا يثبت أن التشابه لا يدل إلا على احتمال واحد فقط، وهو أن المتأخر استفاد من المتقدم ونقل عنه، وعدم إقامتهم الدليل على ذلك قدر كاف في منع دعواهم وعدم قبولها.

• **الأمر الثاني**: أن المعترضين على الأديان يتحدثون عن الحضارات القديمة وكأنها لم يسبقها حضارة أخرى، وكأنها هي التي أنشأت تلك العقائد والتصورات، وهذا اعتقاد غير صحيح، فإن تلك الحضارات لم تنشأ من العدم، وإنما كانت مسبوقة بحضارات أخرى كثيرة، ولكن الدارسين في وقتنا الحاضر لم يتوصلوا إلى معرفة تاريخها، يقول طه باقر ـ وهو من المصادر التي يعتمد عليها الناقدون العرب للإسلام ـ: «ومما يقال في شأن الديانة أن معرفتنا بالنظم الدينية والمعتقدات التي نشأت في العراق القديم لا تتعدى العصور التاريخية التي نجد فيها منذ أقدم عهودها نظامًا دينيًّا واضحًا، أما بداية هذا النظام وأطواره البدائية التي مر فيها قبل أن يتطور فيصبح في الحال الذي نعرفه فيها في العصور التاريخية، فلا سبيل لنا لمعرفتها معرفة تاريخية أكيدة؛ لمرور حقب طويلة مجهولة على تلك البداية في عصور ما قبل التاريخ الطويلة، فلا نستطيع أن نجزم مثلًا هل بني الدين القديم على السحر؟ أو هل كان أصله في الاعتقاد بوجود روح أو قوى في جميع الأشياء والظواهر؟»[1].

وإذا تجاوزنا ما في كلامه من أخطاء، فإنه يدل على أن المؤرخين لا يملكون دليلًا على طبيعة الأديان قبل الحضارات التي أمكن العلم بها، والسؤال المطروح الآن: ما الذي يمنع أن تكون هذه الحضارات التي عرفنا تاريخها قد استفادت أصل معتقداتها وتصوراتها عن نبوات إلٰهية سابقة عليها؟! وما الذي يمنع أن تكون تلك الحضارات بقيت فيها آثار بعض الأنبياء الذين أرسلهم الله إلى الناس في الأرض؟!، فنحن نعلم بالنص القرآني أن الأرض لم تخلُ من جنس النبوات، كما قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗاۚ وَإِن مِّنۡ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا

---

(١) مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة (٢٢٣).

فِيهَا نَذِيرٌ ﴿٢٤﴾﴾ [فاطر: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، فيكون التشابه بين تلك الحضارات وبين ما في الإسلام راجعًا إلى اتحاد المصدر بينها جميعًا.

ويزيد من قوة هذا الاحتمال أن عددًا من الدارسين لتاريخ الأديان أثبت بأن ديانة الصابئة المندائية كانت على التوحيد والإقرار بالخالق وبالبعث والنشور والجنة والنار، وهذه الديانة من أقدم الديانات المعروفة في التاريخ، وأتباعها يدعون أنهم تلقوا دينهم عن آدم عليه السلام، وعن غيره من الأنبياء[1].

والقرآن لا ينكر التشابه بينه وبين ما في الشرائع السابقة، بل إنه يؤكد ذلك ويقرره، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَفِي ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ ﴿١٨﴾ صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ ﴿١٩﴾﴾ [الأعلى: ١٨ ـ ١٩].

والمعترضون على الأديان لا يمكنهم إقامة الدليل على خطأ هذا التقرير، ولا يكون استدلالهم بقضية التشابه صحيحًا حتى يثبتوا أن تلك الحضارات لم تستفد أصل تصوراتها من أمم سابقة لها ارتباط بالوحي الإلٰهي، ولم يفعلوا ذلك ولن يفعلوا.

• **الأمر الثالث**: أننا حين نتأمل في حجم التشابه الذي يعتمدون عليه في إثبات دعواهم، نجد أنه ضئيل جدًّا لا يصلح أن يكون دليلًا على إثبات تلك الدعوى الكبيرة، والمنهج العلمي يستوجب على من أراد أن يثبت قضية ما أن يكون الدليل الذي يقيمه عليها يستلزمها وينسجم مع حجمها في الدلالة.

لا جرم أن صنيع الناقدين للأديان في إثبات المشابهة بين الإسلام وبين الحضارات السابقة مثل صنيع أتباع فرضية التطور، فإنهم جعلوا من التشابه عمدة لهم، وتوسعوا فيه توسعًا كثيرًا فجًّا، حتى أضحوا يستنتجون من مجرد التشابه في الأسنان بين أنواع الحيوانات صحة فرضيتهم في أن بعضها تطور من بعض، وقد سبق في أثناء البحث نقض قولهم، وإثبات أن التطور قدر زائد على مجرد التشابه.

ومن أشهر الأمثلة التي يعتمد عليها الملاحدة العرب: قصة نشأة الكون في الأساطير السومرية والبابلية، وحاصلها:

---

(١) انظر: الصابئون حرانيين ومندائيين، رشدي عليان (٦٦ ـ ١٣٢).

«١ ـ كان في البدء عنصر الماء الذي كان أزليا وإلهيا في الوقت نفسه.

٢ ـ تولد من عنصر الماء عنصر آخر هو عنصر الأرض والسماء متحدين، وكانت الأرض والسماء إلٰهين كذلك.

٣ ـ وتولد من السماء والأرض المتحدين عنصر ثالث هو الهواء المتمدد الذي فصل بتمدده بين السماء والأرض، وحسموا الهواء وجعلوه هو الإلٰه «إيليل».

٤ ـ وتولد من الهواء القمر، ومن القمر ولدت الشمس، وحسموا كلا من القمر والشمس وعدوهما إلٰهين.

٥ ـ وبعد انفصال الأرض عن السماء نشأت أنواع الحياة الأخرى من نبات وحيوان وإنسان على الأرض، وقد تصوروا أن أصل الحياة والأشياء من اتحاد الهواء والتراب «الأرض» والماء بمساعدة الشمس، وهذه هي نظرية العناصر الأربعة»[١].

وادعوا أن هذه القصة متشابهة مع ما في الإسلام، فذكروا أن النبي ﷺ ذكر أن الماء كان قبل السماوات والأرض، كما في قوله: «**كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء**»[٢]، وذكر النبي عليه الصلاة والسلام أن كل شيء خلق من الماء، فعن أبي هريرة، قال: قلت: يا رسول الله، إني إذا رأيتك طابت نفسي وقرت عيني، فأنبئني عن كل شيء؟ فقال: «**كل شيء خلق من ماء**»[٣]، ونص القرآن على أن السماوات والأرض كانتا رتقًا ـ أي: ملتصقتين ـ ففصلتا، وأن كل شيء حي مخلوق من الماء، كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الأنبياء: ٣٠]، وهذه التفاصيل مشابهة لما في الأساطير المنقولة عن الحضارة السومرية.

ونحن نسلم أن بين ما في نصوص الإسلام وبين ما نقل عن الحضارة السومرية في قصة نشأة الكون قدرًا من التشابه، ولكن إذا تجاوزنا إمكانية اتحاد

---

(١) مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، طه باقر(٢٣٧).

(٢) أخرجه البخاري، رقم (٣١٩٣).

(٣) أخرجه أحمد في المسند، رقم (١٠٣٩٩).

المصدر كما سبق بيانه، فإننا نجد بين القصتين فروقًا جوهرية ظاهرة، وأن التشابه الذي بينهما قليل جدًّا.

١ ـ فالحضارة السومرية والبابلية تؤمن بتعدد الآلهة، وتعتقد أن الآلهة تتصارع فيما بينها وتتحارب، وأن كل إلٰه له عمل يخصه، وقد كثرة عدد الآلهة عند البابليين حتى لا يكاد يجمعها قاموس كبير[١]، وكل هذه التصورات ينكرها الإسلام غاية الإنكار.

٢ ـ والحضارات السومرية والبابلية تعتقد أن الماء إلٰه، وأن السماوات والأرض والهواء والشمس والقمر آلهة، والإسلام ينكر ذلك غاية الإنكار، ويؤكد على أن كل تلك الأشياء من مخلوقات الله العظيم.

٣ ـ وهي تعتقد أن الماء قديم أزلي، والإسلام يؤكد أن كل ما سوى الله فهو مخلوق مربوب، ويكرر كثيرًا بأن الله هو الخالق لكل شيء في الكون، وأنه لا خالق سواه.

٤ ـ وهي تجزم بأن الهواء تولد من السماء والأرض، وأن القمر تولد من الهواء، وأن الشمس تولدت من القمر، وهذه الأمور مسكوت عنها في الإسلام.

٥ ـ وهي تجزم بأن السماء والأرض كانتا شيئًا واحدًا، وأما الإسلام فلم يرد فيه خبر قاطع في هذا الشأن، وغاية ما جاء فيه الإشارة في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا﴾ [الأنبياء: ٣٠] وهي إشارة غير واضحة، وقد اختلف فيها المفسرون، وذهب عدد منهم إلى أن المراد بقوله: ﴿كَانَتَا رَتْقًا﴾؛ أي: أن السماء كانت لا تمطر، والأرض كانت لا تنبت، ففتقهما الله، وجعل فيهما المطر والنبات، واستدلوا بسياق الآية ومقصودها[٢].

٦ ـ ثم إن الإسلام يذكر تفاصيل أخرى لم تذكر في القصص السومرية والبابلية، كعدد السماوات والأرض، وبعض ما في السماوات، فمن أين أتى بها النبي ﷺ؟!

---

(١) انظر: مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، طه باقر (٢٢٧، ٢٤٧ ـ ٢٥٥).

(٢) انظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن، ابن جرير الطبري (١٦/٢٥٨)، والمحرر الوجيز، ابن عطية (٤/ ٨٠)، والوسيط في تفسير الكتاب العزيز، الواحدي (٣/٢٣٦).

فإذا كانت التشابهات القليلة دليلًا على الاستفادة والنقل، فلماذا لا تكون تلك الفروق الجوهرية الكبيرة دليلا على أن للنبي ﷺ مصدرًا آخر تلقى منه تلك العقائد والأخبار؟!

• **الأمر الرابع**: أنه بناء على طريقة الناقدين في إثبات التشابه، فالقضية يمكن أن تنقلب عليهم، فإننا نجد بعض الأقوال التي تشابه ما هم عليه في أساطير الأمم السابقة، فالقول بأن الإنسان مستقل بعقله، وأنه لا يحتاج إلى وحي من الله يرشده قال به البراهمة الأقدمون، وكذلك القول بفرضية التطور، تعد فكرة قديمة، وهي من أقدم تكهنات العقل الإنساني، وقال بها بعض مفكري الإغريق[1]، وكذلك القول بأن الكون قديم وأنه لا خالق له، وجد عند بعض الأمم القديمة.

فبناءً على طريقة تفكير الناقدين للأديان ومنهجية استدلالهم فإنه يصح أن نبطل هذه التصورات بحجة كونها منقولة عن الأمم التي تؤمن بالخرافات والأساطير.

• **الأمر الخامس**: فضلًا عما في ادعاء الناقدين من خلل استدلالي ظاهر، فإن ادعاءهم مع ذلك يصطدم مع حقيقة تاريخية ظاهرة، لا يمكنهم تجاوزها أو الانفكاك عنها، ذلك أنهم يدعون أن النبي ﷺ نقل ما جاء به من عقائد من السومرية والبابلية والزرادشتية واليهودية والنصرانية وغيرها، وهذه دعوى عريضة، لا بد من إثباتها وإقامة الدليل عليها.

وقد سبق إثبات بطلان هذه الدعوى ومناقضتها للأدلة التاريخية وتنافرها مع مقتضيات العقل والمنطق[2].

• **الأمر السادس**: أن مفهوم الأسطورة والخرافة لم تنضبط حدوده ومعالمه؛ وذلك لأنه يتأثر كثيرًا بالتيارات المتعارضة في الواقع، فكل تيار يستند إلى المعنى اللغوي لمصطلح الأسطورة، ويدعي أن الأقوال المخالفة له مجرد أساطير وخرافة، وهكذا دخل مفهوم الأسطورة في فوضى واسعة لا حدود لها.

والناقدون للأديان لم يسلموا من ذلك الاستغلال، فأخذوا يدعون أن ما

---

(١) انظر: نظرية التطور عند مفكري الإسلام، محفوظ عزام (١٩١).

(٢) انظر: الفصل الثاني من الباب الثالث، عند الحديث عن براهين نبوة النبي ﷺ.

وجد في الأمم السابقة يعد داخلا في دائرة الأسطورة والخرافة، وبعضهم يدعي أن كل ما يخالف أصوله الفلسفية أو رؤيته الوجودية داخل في ذلك المفهوم، وبهذا الاستغلال الواسع فقد مصطلح الأسطورة قيمته الذاتية، وأصبح تابعا للرغبات والأهواء والتحزبات.

والحقيقة المنضبطة لمعنى الأسطورة والخرافة يجب أن ترجع إلى محددات عقلية موضوعية، ويمكن إجمالها في الضابط التالي: الإخبار بما لا حقيقة له على وجه يحمل العقل السليم على المبادرة إلى الإنكار والتكذيب وعدم القبول[١].

وبهذا الضابط يظهر الفرق بين الكذب والأسطورة؛ فالكذب يرجع إلى مجرد الإخبار بخلاف الواقع، ولكن الأسطورة تقوم على الإخبار بخلاف الواقع على وجه يناقض العقل، ويحمله على التكذيب والإنكار.

وبناء على الضابط السابق فإنه إذا أراد الناقدون للأديان أن ينسبوا شيئًا من تشريعات الأديان إلى الخرافات والأساطير، فعليهم إثبات أن ما ادعوه خبر كاذب مناقض للعقل السليم، لا يملك معه إلا الإنكار والتكذيب.

ولكنهم لم يفعلوا ذلك فيما يتعلق بالإسلام، وإنما اقتصروا في اعتراضاتهم على الادعاء بالنقل عن الأمم السابقة، وهذا القدر غير كافٍ في إثبات وصف الأسطورة؛ لأنه ليس كل ما عند الأمم السابقة مخالفًا للعقل ومناقضًا له، فضلًا عن أن ما في الإسلام ليس مطابقًا كل المطابقة لما عند تلك الأمم، وإنما يختلف عنه في مكونات جوهرية عديدة، كما سبق إثباته في قضية خلق الكون.

---

(١) انظر: الخرافات والأساطير: مفهومها التراثي والغربي، وموقف الإسلام منها، سعود العريفي، مجلة التأصيل (٣/ ٣١٦).

الاعتراض الثامن

الادعاء بأن الأديان متناقضة فيما بينها، ومختلفة في عقائدها

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الأديان متناقضة فيما بينها تناقضًا كبيرًا، وكل أتباع دين يدعون أنه الحق وأن ما عداه باطل موجب للهلاك، وفي الوقت نفسه يدَّعي أتباع كل دين أن دينهم هو الدين الوحيد المنزل من عند الله، الذي يمثل الصورة الصادقة لما يريده الله ويرضاه، وأن الأديان الأخرى باطلة لا توصل إلا إلى غضب الله.

فالعالم مليء بالأديان المختلفة في أشكالها وأصنافها المتناحرة فيما بينها، ويصعب على الشخص أن يبحث فيها جميعًا ليتحقق من صحتها، بل إن الدين الواحد فيه عشرات المذاهب والفرق، والبحث في كل تلك الاختلافات والتنوعات متعذر على القدرة الإنسانية، ولو افترضنا أن بعض الناس يستطيع ذلك، فإن عامتهم وأكثرهم لا يستطيعونه، فكيف يطلب منهم إذن الأخذ بالدين، وهم لا يستطيعون الوصول إلى الصورة الصحيحة له؟!

بل إن أتباع الأديان لم يتفقوا على حقيقة الإلٰه الذي يعبدونه، فكل دين يقدم صورة للإلٰه مختلفة عن الصورة التي تقدمها الأديان الأخرى، ولو كان الإلٰه موجودًا حقيقة كما يدعي أتباع الأديان، لما اختلفوا في تحديد صورته.

ثم كيف يليق في الحكمة الإلٰهية أن يجعل الدين بهذه الصورة الغامضة المتعذر الوصول إليها، فإذا كان الدين أمرًا معظمًا عند الله، ويعد أعظم شيء وجد الإنسان من أجله، وكانت الغاية من الأديان هداية الناس إلى الله وإرشادهم للطريق الصحيح في التعبد له، كيف يليق في الحكمة الإلٰهية أن يكون أمر الدين

ملتبسا بهذه الصورة على الناس؟!![1].

وهذه الحجة اعتمد عليها أتباع التيار الربوبي لتشكيك الناس في صحة الأديان الموحى بها، وإقناعهم بضرورة الاقتصار على التعبد لله بالعقل المجرد أو الضمير الإنساني الخاص، واعتمد عليها أيضًا أتباع التيار الإلحادي؛ لينتهوا من خلالها إلى التشكيك في وجود الله، والقدح في كماله.

ويعد هذا الاعتراض من أكثر الاعتراضات تداولًا وانتشارًا بين أتباع التيارات الناقدة للأديان، وهو ليس جديدا على الفكر الديني، فقد طرحه أبو بكر الرازي قبل أكثر من عشرة قرون، وتناوله عدد من علماء الإسلام بالدرس والتحليل والنقد[2].

وهو اعتراض مبني على مقدمات خاطئة، ومسلمات ومصادرات لا برهان عليها، وينتج عنه لوازم باطلة، تؤدي إلى إبطال المعرفة الإنسانية وإحداث الاضطراب فيها، وكشف ما فيه من خلل وغلط يتحصل **بالأمور التالية**:

• **الأمر الأول**: أن هذا الاعتراض قائم على مقدمة غير صحيحة، وهي الاستدلال على بطلان الشيء وفساده بكثرة الاختلاف حوله، فالناقدون حين رأوا كثرة الاختلاف بين الناس في شأن الأديان، أخذوا من ذلك دليلًا على بطلان الأديان ذاتها، ولكن هذا حكم باطل لا دليل عليه، ولا يوجد برهان يسنده، فإن كثرة الاختلاف له أسباب متعددة، منها كون الشيء أمرًا مهما لجماعات كبيرة من الأفراد، فيشتغل كل فرد بتحصيله وتكوينه، فيقع الاختلاف الكثير فيه بين الناس، كما في صنع البيوت والمساكن والأطعمة والأشربة والملابس وغيرها، فحين كانت هذه الأشياء أمورًا لا بد لكل الشعوب والأفراد منها، وقعت فيها أنواع الاختلافات، والتضادات، فالقول بأن كثرة الاختلاف لا تكون إلا بسبب فساد الدين وبطلانه، غير صحيح، ولا هو متسق مع طبيعة الواقع الإنساني.

ثم إنا لو أخذنا بتلك المقدمة، فإننا سنحكم على كثير من الأمور بالبطلان والفساد، ومن أولها: علم الفلسفة، فإنه لا تكاد تحصى الاختلافات التي فيه

---

(١) انظر: دين الفطرة، جان جاك روسو (٩١ ـ ٩٣)، ومحاضرات جديدة في التحليل النفسي، فرويد (٢٠١)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (٢٧/ ٣٦٧)، ووهم الإله، دوكنز (٣٣، ٣٤٦).

(٢) انظر: أعلام النبوة، أبو حاتم الرازي (٦٦).

والتناقضات بين تياراته ومذاهبه، حتى أضحت سمة الاختلاف من خصائصه المشهورة[1]؛ فإنهم لم يتركوا شيئًا نظروا فيه إلا اختلفوا فيه اختلافًا كبيرًا، ورد بعضهم على بعض، ومن تتبع ذلك وقع في شغل شاغل وعناء طويل لا يحصل له فيه إلا المشقة والحيرة، والغرق في متاهات من الأقوال والتوهمات[2].

وكذلك الحال في علم الأدب، فإن المذاهب الأدبية بلغت من الاختلاف مبلغا عظيما جدًّا، ولو طردنا ما يقتضيه ذلك الاعتراض؛ لحكمنا عليه بالبطلان، وطالبنا الناس تركها والابتعاد عنها، وكذلك الحال في حقيقة الجمال، فإن الناس اختلفوا في حقيقته كثيرًا، وذهبت بهم الآراء كل مذهب فلو اطردنا مع ما يقتضيه ذلك الاعتراضات لانتهى بنا الأمر إلى الحكم على الجمال ـ وهو حقيقة وجودية ـ بالبطلان والخرافة.

بل إن العلم التجريبي ذاته لا يسلم من سعة دائرة الاختلاف وتضخم الشقة بين مذاهب أتباعه، وشدة التناقض بين اتجاهاته.

وأما علم الأخلاق، فإن المطالع للمؤلفات المختصة فيه يجد فيها من الاختلاف والتناقض ما يعد كبيرًا بالنسبة إلى طبيعة العلم نفسه، وقد ذكر جوستاف لوبون أن الباحثين في الأخلاق لم «يقدروا على أن يقيموا ما هو ثابت منها، والدليل على ذلك ما تصيره من الفوضى العميقة التي لا تزال بادية في الوقت الحاضر حول هذا الموضوع القديم»[3]، وذكر أن عددًا من كبار علماء الأخلاق اجتمعوا في مؤتمر «فما كان من تناقضاتهم في معظم المسائل الأساسية وارتباكهم حولها، يثبت مقدار الفوضى التي تفرق بين النفوس في الزمن الحالي»[4]، ثم ختم حديثه بأن البحث في مجال الأخلاق يعيش ضوضاء أدمغة[5].

ويقول الفيلسوف المعاصر طه عبد الرحمٰن مؤكدًا الكلام السابق: «وإذا كان الالتباس أو الاختلاف لا يدخل على مفهوم العقلانية وحده، بل يكاد أن

(١) انظر: أسس الفلسفة، توفيق الطويل (٢١٧).
(٢) انظر: أعلام النبوة، أبو حاتم الرازي (١٢١).
(٣) حياة الحقائق (٨١).
(٤) المرجع السابق (٨١).
(٥) انظر: المرجع السابق (٨٣).

يتطرق إلى أغلب معاني الفلسفة وحقائقها، فلعله ليس في أبواب الفلسفة المعاصرة باب حملت مفاهيمه وأحكامه من مظاهر الاشتباه والاختلاط ما حمله باب الأخلاقيات»[1].

فكل هذه المجالات سنحكم عليها بناءً على طريقة تفكير الناقدين للأديان بالبطلان والفساد؛ لكونها تتصف بكثرة الاختلاف والتناقض بين أتباعها، وكفى بهذا اللازم كشفًا لبطلان تلك الدعوى.

فإن قيل: ولكن الاختلافات والتناقضات بين أهل الأديان أكثر من غيرها؟!

قيل: لا نسلم بأن نسبة الخلاف بين أهل الأديان أكبر من نسبتها بين أتباع غيرها من المجالات، فإن مقدار الاختلاف لا يقاس بالعدد، وإنما يقاس بالنسبة، فليس المؤثر في الاختلاف والتناقض عدد الآراء والمذاهب فقط، وإنما المؤثر حقًّا مقدار نسبة تلك الآراء إلى عدد الأتباع، فلو أن لدينا ألفًا من الرجال وقد اختلفوا في قضية تهمهم جميعًا إلى خمسين رأيا، ولدينا في المقابل خمسمائة من الرجال واختلفوا في قضية تهمهم جميعًا إلى عشرين رأيًا، فإن نسبة الاختلاف في الحالة الثانية أكبر بكثير من نسبتها في الحالة الأولى، فهي في الحالة الثانية تصل إلى ٢٥٪ وفي الحالة الأولى تصل إلى ٢٠٪.

وكذلك الحال في شأن الدين، فإنه أمر يهم كل المجتمعات الإنسانية، وأعداد المنتمين إليه تفوق كل المجالات الحياتية الأخرى، فمن الطبعي أن تكون الآراء المطروحة فيه أكثر من غيره في العدد، ولكنها ليست أكثر في النسبة المئوية.

وعلى هذا الأمر فإن الاختلاف والتناقض بين أتباع التيار الإلحادي إذا قيس إلى عددهم، فإن نسبة الاختلاف بينهم ستكون أكبر من نسبة الاختلاف الواقع بين أتباع الأديان، إذا قيس إلى عددهم.

• **الأمر الثاني**: أن هذا الاعتراض قائم على مقدمة باطلة، وهي أنه لا يمكن الوصول إلى الاقتناع بالحق إلا بعد معرفة بطلان كل المعارضات له، فإن الناقدين حين وجدوا الاختلاف والتناقض بين أتباع الأديان كثيرًا حكموا عليها جميعًا بالبطلان؛ لكون التحقق من جميع صورها أمرًا متعذرًا، وهذا حكم باطل، لا يكاد يقول به عاقل.

---

(١) سؤال الأخلاق (١٥).

فإن البلوغ إلى معرفة الحق لا يشترط فيه العلم ببطلان كل معارضاته، فإن هذا أمر لا يكاد ينتهي، وسيؤدي حتمًا إلى إغلاق الطرق أمام معرفة الحقيقة، وإنما يشترط فيه الوقوف على أدلة الحق فقط، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: «ولو قال قائل: هذه الأمور المعلومة لا تثبت إلا بالجواب عما يعارضها من الحجج السوفسطائية، لم يثبت لأحد علم بشيء من الأشياء، إذ لا نهاية لما يقوم بنفوس بعض الناس من الحجج السوفسطائية»[1].

فالواجب المنهجي على الإنسان في مجال الأديان أو غيرها من المجالات أن يعتقد بصحة الموقف بإدراكه لأدلته الصحيحة الموجبة لصدقه، سواء استطاع أن يتعرف على مآخذ الخطأ في كل المواقف المخالفة أو لم يستطع.

فلو افترضنا أن رجلًا ما وجد أمامه مائة طريق، واكتشف ـ بأي وسيلة من الوسائل ـ أن طريقًا منها يوصل إلى مطلوبه بيقين فإنه لا يلزمه عقلًا أن يبحث في الطرق الأخرى كلها ليتأكد منها هل تؤدي إلى مطلوبه أم لا.

فالحق يعرف ويؤخذ به بمجرد ثبوت صحة أدلته، ولا يتوقف قبوله على العلم ببطلان كل معارضاته، بل مجرد ثبوته بالأدلة برهان على سلامته، وعلى لزوم الأخذ به في العقل والمنطق، بل ذلك دليل على بطلان كل المواقف المناقضة له، فإن من قواعد الاستدلال المباشر في المنطق: الاستدلال على صحة القضية ببطلان نقيضها، وعلى بطلان نقيضها بصحتها[2].

فإذا ثبتت صحة هذا المنهج في النظر والاستدلال، فإن قول الناقدين بوجوب ترك الأديان والحكم عليها بالبطلان بحجة كثرة الاختلاف فيها، وتعذر معرفة الحق فيها غير صحيح، بل هو خارج عن المنهج العلمي في الاستدلال والنظر؛ لأن المطلوب من الإنسان ليس البحث في تفاصيل جميع الأديان، وإنما المطلوب منه أن يقتنع بصحة الدين الذي قامت الأدلة والبراهين على صحته.

إن مثل الناقدين للأديان مثل رجل اختلطت بين يديه آلاف من الجواهر المزيفة بالجواهر الحقيقية، فلما رأى كثرتها وشدة اختلاطها ترك البحث فيها،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٥٤).

(٢) انظر: تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين الرازي (١١٩)، وضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمٰن الميداني (١٥١).

بحجة أن جميع تلك الجواهر مزيفة لا حقيقة فيها، ولكن العقل السليم لا يوجب الحكم عليها بذلك، وإنما يوجب عليه أن يبحث عن الجواهر الحقيقية من غير أن يشغل نفسه بإثبات زيف المزيف منها.

فإن قيل: إن عِلْمنا بصحة دين من الأديان لا ينفي وجود ما هو أصح منه وأكثر استقامة، فلماذا نبادر إلى الأخذ به؟!

قيل: احتمال وجود الأصح لا يعني الحكم على الصحيح بالبطلان وعدم الصحة، فالصحيح يبقى صحيحا، حتى مع احتمال وجود ما هو أصح منه، وثبوت الصحة توجب الأخذ به، وهذا هو المطلوب في الحوار مع الناقدين للأديان.

• **الأمر الثالث**: أن هذا الاعتراض مبني على الخلط بين أشكال الأديان المختلفة، فنحن لا ننكر أن العالم مليء بالأديان المختلفة في أشكالها، والمتناقضة في صورها ومعالمها، ولكن لا يقول عاقل يحترم المنهج العلمي: إن تلك الأديان متساوية في حقيقتها، وفي مصادرها وطبيعتها، وفي تماسكها ووجاهتها، فبعض الأديان لا يُعرف لها مصدر، ولا تقوم على عقل ولا منطق، وإنما هي اجتهادات بشرية محضة، وبعضها أديان متكاملة في قوانينها، ولها مصادر معلومة محفوظة، ولها تشريعات ظاهرة منضبطة، وبعضها له مصدر إلهي منزل، ولكن طالته يد التحريف، وعبثت بمصادره أهواء البشر، فالمساواة بين هذه النماذج مخالف للعقل والمنهج العلمي الصحيح.

إن الناقدين للأديان طفقوا ينظرون في التاريخ الإنساني، وكلما وجدوا ظاهرة يمكن أن تندرج تحت مسمى الدين أخذوا بها وجعلوها نموذجا دينيا يتساوى مع غيره من الأديان في الشرعية والثبوت والوضوح، ولو أنهم سلكوا المنهج العلمي لأدركوا أنه لا تصح المساواة بين كل تلك النماذج المختلفة، وأن بعضها مجرد آراء خرافية لا تملك أي أساس صحيح.

فهل يصح في العقل أن يساوى بين دين يعتقد أتباعه من الخرافيين بأن الآلهة تتصارع مع قوى الطبيعة دائما، وتارة تنتصر عليها، وتارة تنهزم، وأن الآلهة تتزاوج فيما بينها، وتنام وتغفو ويمكن أن يختلس السراق بعض ما عندها، وبين التوحيدي ـ الإسلام ـ التي تنزه الله تعالى عن جميع صفات النقص، وعن مشابهة المخلوقات، وتضيف إليه جميع صفات الكمال والجلال والجبروت والملك؟!!

ولكن المعترضين على الأديان يصرون على التسوية بين كل ما يسمونه دينا، حتى يمكنهم بعد ذلك التشغيب على الأديان، وإيجاد ما يمكن أن يعتمدوا عليه في إثارة التشكيك فيها، ولو أنهم ألزموا أنفسهم بالتفريق بين الدين الصحيح وبين الأديان الباطلة الخرافية والمحرفة لسقط ما في أيديهم من المادة التشكيكية.

إن مثل صنيع الناقدين للأديان في اعتراضهم ذلك الذي لا يفرق بين الصحيح والباطل والحقيقي والخرافي والثابت المتماسك وغيره، مثل رجل نظر في تاريخ الفلسفة، فأخذ يدخل في دائرتها كل من تحدث فيها، وكل من حاول أن يذكر قولًا فلسفيًا، ولو كان لا يقوم على أساس ظاهر، ويدرج فيها كل من نُقل عنه أنه ممن ولج في باب التفلسف، ولم يفرق بين النقل الصحيح والنقل الخاطئ، ولا بين الفيلسوف حقًا وبين المنتسب إلى الفلسفة المتطفل عليها، فأخذ ينتقد الفلسفة بأنها باطلة وفاسدة، ويحتج بكثرة ما وجد فيها من الأقوال الباطلة والآراء المستشنعة.

لا جرم أن من يقول بذلك سيكون خارجًا عن المنهج العلمي الصحيح وواقعا في متاهات الانحراف المعرفي، وكذلك الحال فيمن يعتمد على هذه المنهجية في النظر إلى تاريخ الأديان.

• **الأمر الرابع**: كما أن المعترضين على الأديان لم يفرقوا بين الدين الصحيح والأديان الخاطئة والمنحرفة، فإنهم في الوقت نفسه لم يفرقوا بين الاختلاف في القضايا الكلية الأصلية والقضايا الفرعية، فالأديان التي أنزلها الله مكونة من جزأين: الأصول الثابتة التي لا تقبل الاختلاف ولا التغير، كالإقرار بوجود الله ووجوب العبودية له، وثبوت صفات الكمال والجلال له، كصفة الحياة والعلم والقدرة والإرادة والحكمة والملك والاستغناء وغيرها، وأصول العبادة والأخلاق والقيم، والتشريعات التفصيلية التي تتغير بحسب الزمان والمكان، فمع تسليمنا بوجود الخلاف الكثير بين أتباع الأديان السماوية الحية الكبيرة، إلا أننا نؤمن بأنه لولا التحريف والتبديل لكانت تلك الأديان متفقة في الأصول الكلية، وقد أخبر النبي ﷺ بهذا الاتفاق، حيث يقول: «**الأنبياء إخوة لعلات، أمهاتهم شتى ودينهم واحد**»[1]، ومعنى هذا الحديث: أن الأنبياء كالإخوة

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٣٤٤٣).

من الأب، أمهاتهم مختلفة ولكن أباهم واحد، فكذلك هم متفقون في الأصول الدينية الكلية ومختلفون في التشريعات.

وقد أخبرنا الله ﷻ بأنه لا يترك الناس هملا، وبأنه لم يترك أمة إلا وأرسل فيها رسولا يضبط لهم صورة دينهم، كما قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ۚ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴿٢٤﴾﴾ [فاطر: ٢٤]، وأخبرنا بأن هناك رسلًا كُثرًا لم يقص علينا أخبارهم، كما قال: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٧٨].

فالله تعالى لم يترك الناس بلا بينة توضح لهم الحق في الأديان، ولم يتركهم هملا بلا حجة تنير لهم الطريق، والواجب على الإنسان الذي آمن بأن الله خالق هذا الكون ومبدعه من العدم أن يبحث عن الحق، وليس الواجب عليه أن يتعرف على كل الباطل، فإن أدْرَك الحق ـ الذي هو دين الإسلام ـ فهو المؤمن الموفق، وإن لم يدرك الحق بعد اجتهاده وبذله وحرصه فإن حكمه في الآخرة حكم أهل الفترة، لا يدخل النار إلا إن عصى عند الامتحان والاختبار.

وليس في ذلك ما يناقض الحكمة الإلٰهية أو يقدح في كمالها؛ لكونه تعالى بيّن للناس الحجة، وأرسل إليهم من يدلهم على الطريق الصحيح.

وقد ذكر ابن القيم جملة الأصول التي اتفقت عليها جميع النبوات، فأوصلها إلى ثمانية عشر أصلًا كليًّا جامعًا، حيث يقول: «جميع النبوات من أولها إلى آخرها متفقة على **أصول**:

أحدها: أن الله ﷻ قديم واحد لا شريك له في ملكه، ولا ند ولا ضد، ولا وزير، ولا مشير ولا ظهير ولا شافع إلا من بعد إذنه.

الثاني: أنه لا والد له ولا ولد، ولا كفؤ ولا نسيب، بوجه من الوجوه، ولا زوجة.

الثالث: أنه غني بذاته فلا يأكل ولا يشرب، ولا يحتاج إلى شيء مما يحتاج إليه خلقه، بوجه من الوجوه.

الرابع: أنه لا يتغير ولا تعرض له الآفات من الهرم والمرض والسِّنة والنوم والنسيان والندم والخوف والهم والحزن ونحو ذلك.

الخامس: أنه لا يماثل شيئًا من مخلوقاته، بل ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته ولا في أفعاله.

السادس: أنه لا يحل في شيء من مخلوقاته، ولا يحل في ذاته شيء منها، بل هو بائن عن خلقه بذاته، والخلق بائنون عنه.

السابع: أنه أعظم من كل شيء، وأكبر من كل شيء، وفوق كل شيء، وعال على كل شيء، وليس فوقه شيء ألبتة.

الثامن: أنه قادر على كل شيء، فلا يعجزه شيء يريده، بل هو الفعال لما يريد.

التاسع: أنه عالم بكل شيء يعلم السر وأخفى، ويعلم ما كان وما يكون، وما لم يكن لو كان كيف كان يكون، وما تسقط من ورقة إلا بعلمها، ولا حبة في ظلمات الأرض، ولا رطب ولا يابس، ولا متحرك إلا وهو يعلمه على حقيقته.

العاشر: أنه سميع بصير، يسمع ضجيج الأصوات باختلاف اللغات، على تفنن الحاجات، ويرى دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء، في الليلة الظلماء، فقد أحاط سمعه بجميع المسموعات، وبصره بجميع المبصرات، وعلمه بجميع المعلومات، وقدرته بجميع المقدورات، ونفذت مشيئته في جميع البريات، وعمت رحمته جميع المخلوقات، ووسع كرسيه الأرض والسماوات.

الحادي عشر: أنه الشاهد الذي لا يغيب، ولا يستخلف أحدا على تدبير ملكه، ولا يحتاج إلى من يرفع إليه حوائج عباده،أو يعاونه عليها، أو يستعطفه عليهم، ويسترحمه لهم.

الثاني عشر: أنه الأبدي الباقي الذي لا يضمحل ولا يتلاشى، ولا يعدم ولا يموت.

الثالث عشر: أنه المتكلم الآمر الناهي،قائل الحق وهادي السبيل، ومرسل الرسل، ومنزل الكتب، والقائم على كل نفس بما كسبت من الخير والشر، ومجازي المحسن بإحسانه، والمسيء بإساءته.

الرابع عشر: أنه الصادق في وعده وخبره، فلا أصدق منه قيلًا، ولا أصدق منه حديثًا، وهو لا يخلف الميعاد.

الخامس عشر: أنه تعالى صمد بجميع الصمدية، فيستحيل عليه ما يناقض صمديته.

السادس عشر: أنه قدوس سلام، فهو المبرأ من كل عيب وآفة ونقص.

السابع عشر: أنه الكامل الذي له الكمال المطلق من جميع الوجوه.

الثامن عشر: أنه العدل الذي لا يجور ولا يظلم، ولا يخاف عباده منه ظلما.

فهذا مما اتفقت عليه جميع الكتب والرسل، وهو من المحكم الذي لا يجوز أن تأتي شريعة بخلافه، ولا يخبر نبي بخلافه أصلًا»[1].

وكذلك الحال على مستوى الدين الإسلامي، فمع تسليمنا بأنه وقع خلاف كثير بين أتباعه، إلا أن الإجماع والاتفاق على الأصول الكلية والمعاني الأصلية والفروع الجزئية الظاهرة كثير جدًّا، وقد رصد عدد من العلماء عدد المسائل التي تحقق فيها الإجماع بين المسلمين، فأوصلها إلى ما يقرب من عشرين ألفًا، يقول أبو إسحاق الإسفراييني في سياق نقده لبعض الملاحدة في عصره: «نحن نعلم أن مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة. وبهذا يرد قول الملاحدة إن هذا الدين كثير الاختلاف، إذ لو كان حقًّا لما اختلفوا فيه، فنقول: أخطأت بل مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة. ثم لها من الفروع التي يقع الاتفاق منها وعليها، وهي صادرة عن مسائل الإجماع التي هي أصول أكثر من مائة ألف مسألة، يبقى قدر ألف مسألة هي من مسائل الاجتهاد، والخلاف في بعضها يحكم بخطأ المخالف على القطع وبفسقه، وفي بعضها ينقض حكمه، وفي بعضها يتسامح، ولا يبلغ ما بقي من المسائل التي تبقى على الشبهة إلى مائتي مسألة»[2].

وهذا العدد الذي ذكره الإسفراييني لا يخلو من مبالغة، ولكن ذلك لا يعني أن الحق ضائع في أمة الإسلام بسبب الخلاف، بل هناك إجماعات كثيرة في أصول المسائل والدلائل يمكن من خلالها ضبط الخلاف في المسائل المشكلة، وفي بيان ذلك يقول ابن تيمية في سياق التعلق على من يقول بأن أكثر الفقه أمور ظنية لا تحقق العلم: «من المعلوم لمن تدبر الشريعة أن أحكام عامة أفعال العباد معلومة لا مظنونة، وأن الظن فيها إنما هو قليل جدًّا في بعض الحوادث لبعض

(١) هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى (٣٦٨ - ٣٧١).

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي (٦/ ٣٨٤).

المجتهدين، فأما غالب الأفعال مفادها وأحداثها، فغالب أحكامها معلومة ولله الحمد، وأعني بكونها أن العلم بها ممكن، وهو حاصل لمن اجتهد واستدل بالأدلة الشرعية عليها، لا أعني أن العلم بها حاصل لكل أحد، بل ولا لغالب المتفقهة المقلدين لائمتهم، بل هؤلاء غالب ما عندهم ظن أو تقليد...

فإن قال قائل: مسائل الاجتهاد والخلاف في الفقه كثيرة جدًّا في هذه الأبواب!

قيل له: مسائل القطع والنص والإجماع بقدر تلك أضعافًا مضاعفة، وإنما كثرت لكثرة أعمال العباد وكثرة أنواعها، فإنها أكثر ما يعلمه الناس مفصلًا»[1].

• **الأمر الخامس**: أنه يمكن أن تقلب القضية على الناقدين للأديان، فيقال: إن كثرة الاختلاف والتنوع في الأديان وسعة الاهتمام بها والاشتغال بتعبداتها دليل على أهمية الدين في حياة الإنسان ومحوريته فيها، وبرهان على أن الناس يشعرون في أنفسهم بالحاجة الماسة إليها، فدلالة كثرة الاختلاف والتنوع على أهمية الأديان أشد من دلالتها على بطلانها ـ على فرض التسليم بها ـ، فإن من عادة الناس أنهم إذا عظم شأن الأمر عندهم، أكثروا من أوصافه وأسمائه، ونوعوا من طرائق تعاملهم معه.

---

(١) الاستقامة (٥٥ ـ ٥٩).

الاعتراض التاسع

الادعاء بأن الأخذ بالأديان مبني على التقليد والتبعية

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن تحديد الأديان عند الناس لا يقوم على الاختيار والقناعة الشخصية، وإنما على التقليد والتبعية الجغرافية أو العائلية، فالشخص لا يقوم بنفسه باختيار الدين الذي يقنعه، وإنما يحدد دينه بناءً على طبيعة البلد الذي وُلد فيه، والأسرة التي وُلد فيها، فلو ولد الإنسان في الهند فلن يكون مسيحيًّا ولا مسلمًا وإنما سيكون هندوسيًّا، ولو ولد في فلسطين المحتلة، فلن يكون إلا يهوديا، ولو ولد في مكة فلن يكون إلا مسلمًا.

فالهندوسي اختار دينه للأسباب نفسها التي اختار المسلم دينه بسببها، ومع ذلك يحكم أهل الأديان بعضهم على بعض بالهلاك والعذاب، فالمسلم يؤمن بأن الإسلام هو الدين الصحيح، ويحكم على أتباع الأديان كلها بالكفر والعذاب في النار، مع أنه لم يختر الإسلام بنفسه، ولو أن والده كان هندوسيًّا لكان مثله، فالأديان إذن لا تقوم على القناعة والفهم والتأمل، وإنما على التقليد والتبعية[1].

وهذا الاعتراض ليس جديدًا على الفكر الديني، فقد طرحه أبو بكر الرازي قبل أكثر من عشرة قرون، وتناوله عدد من علماء الإسلام بالدرس والتحليل والنقد[2].

وهو لا يختلف عن غيره من الاعتراضات التي يوردها الناقدون للأديان في التلبس بالخطأ والاعتماد على المقدمات الباطلة أو غير الملزمة، وبيان ما فيه من غلط واضطراب يتبين بالأمور التالية:

---

(١) انظر: دين الفطرة، جان جاك روسو (٩٢)، ووهم الإله، دوكنز (٢٦٠، ٣١٨).

(٢) انظر: أعلام النبوة، أبو حاتم الرازي (٤٠ ـ ٤٢).

• **الأمر الأول**: أن هذا الاعتراض في الحقيقة ليس فيه ما يوجب إبطال الأديان، ولا الحكم عليها بالفساد؛ لكونه لا يتضمن حجة موضوعية تتوجه إلى بنية الدين مباشرة، وإنما غاية ما فيه الدعوة إلى وجوب التحقق من صحة الأديان، ولزوم التأكد من استقامتها، وعدم التقليد فيها.

وهذا الأمر ليس معيبًا في دين الإسلام، بل هو واجب محتم وفرض لازم على كل قادر عليه، فكل من كان قادرًا على النظر في الأدلة الدالة على صدق النبي، فإنه يجب عليه النظر فيها، ولا يجوز له أن يعتمد على غيره.

وأما من ولد في دار الإسلام، واعتقد الإسلام دينًا اتباعًا لآبائه؛ فإن إسلامه صحيح، وإيمانه مقبول، ولكن الإسلام يوجب عليه التعلم والترقي في معرفة الحق حتى يتعرف على صحة أصول دينه بنفسه.

ويدل على هذا النصوص الشرعية التي فيها الدعوة إلى التدبر والتأمل في الكون، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾﴾ [العنكبوت: ٢٠]، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٥﴾﴾ [الأعراف: ١٨٥]، ولما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [البقرة: ١٦٤]، قال النبي ﷺ: «**ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها**»[(١)].

وأمر الله بالنظر والتفكر فيما جاء به النبي ﷺ، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴿٤٦﴾﴾ [سبأ: ٤٦]، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴿٢٤﴾﴾ [محمد: ٢٤]، والقرآن مليء بالأدلة والبراهين الدالة على وجود الله، وعلى ثبوت الكمال له، وعلى وجوب إفراده بالعبادة، وعلى صحة النبوة ونزول الوحي، وعلى وجوب البعث والنشور يوم القيامة[(٢)].

---

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه، رقم (٦٢٠)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة، رقم (٦٨).

(٢) انظر في تفصيل هذه الدلالات: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود العريفي.

ولهذا فإن علماء الإسلام يدعون إلى التأمل والتدبر، ويفرقون بين مسلمة الدار ومسلمة الاختيار، ويجعلون الحالة الأولى نقصًا، ويحثون على التخلص منها والارتقاء إلى تحقيق الإسلام بالبرهان والأدلة[1]، وفي بيان هذا المعنى يقول الخطابي: «قد جرى كثير من عوام المسلمين في هذا على عادة النشوء وحكم الولادة، فكان إيمانهم إيمان تلقين وتربية، وذلك أنهم يولدون في دار الإسلام، ويتربون في حجور المسلمين، وينشأون في بلادهم، فيتلقنون كلمة التوحيد من الآباء والأمهات، ويسمعون الأذان من المؤذنين، ويتلقون القرآن من الأئمة في الصلوات، ومن المعلمين في المكاتب، فيستحكم حكم الدين في قلوبهم، ويعتقدون حسنه وصحته تقليدًا، فينتفعون به، ويقتصرون عليه.

ودين الإسلام إذ كان موثوقًا بصحته، مشهودًا له بالفضل على كل دين سواه، فقد يجب على كل متدين به، أن يكون مصدر اعتقاده إياه عن نظر واستدلال، ليكون العلم به أصح، والوثيقة به أشد، وقد نصب الله تعالى الأدلة، وأزاح بها العلة، ووسع من وجوهها، وكثر من عددها، فهي على اختلاف مراتبها في الوضوح والغموض، معروضة للاستدلال بها، والاستشهاد بمواضعها، فلا أحد يعقل من آحاد الناس، إلا وله في جليِّها مُستدَل، وفي واضحها مستشهد، وإن كان نزل فهمه عن دقيقها ولطيفها، فالواجب على كل من الناس أن يبذل وسعه فيه، ويبلغ جهده في دركه، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٦٩﴾﴾ [العنكبوت: ٦٩]»[2].

• **الأمر الثاني**: أن هذا الاعتراض مبني على أن أتباع الأديان معزولون عن الأدلة والبراهين التي تدل على صحة أديانهم، وتعميم هذا التصور غير صحيح، فالمسلم الملتزم بدينه ليس معزولًا عن الأدلة الدالة على صدق النبي ﷺ وصدق ما جاء به، بل لا يمكنه أن ينعزل عنها؛ لكونه يجب عليه أن يقرأ القرآن ويستمع إليه، ويجب عليه أن يستمع للخطب التي يُشرح فيها أصول الإسلام وأحكامه وتذكر فيها الأدلة والبراهين على ذلك كل أسبوع.

فحال المسلم ليس كحال غيره من أهل الأديان، الذين يعيشون انقطاعًا

---

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز (١١٣).

(٢) نقله عنه ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٠٣)، وانظر: أعلام النبوة، أبو حاتم الرازي (٤٢).

كبيرًا عن مصادر دينهم، فضلًا عن أنه ليس لديهم عبادات وأوراد يتلقون فيها أدلة دينهم، ويستمعون إلى البراهين التي يقوم عليها.

وإذا وجدنا بعض المسلمين في الواقع جاهلًا بتعاليم دينه، أو وجدنا بعض علماء المسلمين مقصرًا في بيان الأدلة المصححة لدين الإسلام، فإن ذلك ليس عيبًا في الإسلام نفسه، وإنما هو عيب في بعض المسلمين المقصرين.

• **الأمر الثالث**: ليس المطلوب من المسلم أن يتعرف على كل ما يتعلق بدينه بنفسه، ويكون مجتهدًا فيه، فإن ذلك أمر متعسر جدًّا، ولا يكاد يبلغ إليه أحد، وإنما المطلوب منه التعرف على أصول دينه وعلى ما يمكنه أن يندرج ضمن قدرته.

وهذا الأمر ليس عيبًا ولا نقصًا، بل هو أمر شائع شامل لكل شؤون الحياة، فإن الإنسان لا يمكنه أن يتعرف بنفسه على كل التفاصيل المتعلقة بطعامه وشرابه وملبسه وأدواته ومركبه، وإنما يعتمد في كثير منها على التقليد لأهل الخبرة والثقة في تلك المجالات، ولا يعد ذلك عيبا عند العقلاء، فكذلك الحال فيما يتعلق بالدين، فالإنسان يصعب عليه أن يتعرف على كل تفاصيله بنفسه، ولأجل هذا فإنه يجوز له أن يقلد غيره من العلماء في الدين، أهل الخبرة والصدق والأمانة.

ولكنّ الناقدين للأديان يأبون ذلك، ويعدون اعتماد العوام في معرفة دينهم على أقوال أهل الخبرة من العلماء نقصًا قادحًا في الدين، ولكنهم لا يفعلون ذلك في مجالات الحياة الأخرى، وهذا تناقض بين.

• **الأمر الرابع**: أنه ليس صحيحًا أن أهل الإسلام يحكمون على كل من لم ينتسب إلى الإسلام بأنه سيعذب لا محالة ويدخل النار، وإنما الصحيح من أقوال أهل العلم أن الكفار الذين لم يدخلوا الإسلام **نوعان**:

الأول: من سمع بالإسلام وأعرض عنه عنادًا واستكبارًا، أو تقليدًا واستخفافًا، فهذا النوع يعذبه الله في النار يوم القيامة؛ لكون الحجة قد قامت عليه.

والثاني: من لم يسمع بالإسلام، أو سمع عنه بصورة مشوهة مخالفة لحقيقته، فهذا النوع حكمه حكم أهل الفترة، يمتحنه الله يوم القيامة، فإن نجح

في الاختبار دخل الجنة، وإن لم ينجح دخل النار[1].

ويدل على هذا التقسيم نصوص كثيرة من الكتاب والسُّنَّة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وقول النبي ﷺ: «**أربعة يحتجون يوم القيامة: رجل أصم، ورجل أحمق، ورجل هرم، ورجل مات في الفترة، فأما الأصم فيقول: يا ربِّ لقد جاء الإسلام وما أسمع شيئًا، وأما الأحمق فيقول: ربِّ قد جاء الإسلام والصبيان يحذفوني بالبعر، وأما الهرم فيقول: ربِّ لقد جاء الإسلام وما أعقل، وأما الذي مات في الفترة فيقول: ربِّ ما أتاني لك رسول، فيأخذ مواثيقهم ليطيعنه، فيرسل إليهم رسولًا أن ادخلوا النار قال: فوالذي نفسي بيده لو دخلوها كانت عليهم بردًا وسلامًا**»[2].

فهذه النصوص تدل على أنه ليس كل كافر لا بد أن يعذب في الآخرة، وإنما يعذب من قامت عليه الحجة ولم يأخذ بها.

والناقدون للأديان لا يعرفون هذا التفصيل في دين الإسلام، وطفقوا يتباكون على المجتمعات بأن أهل الإسلام يحكمون عليهم بالعذاب والهلاك، وكل ذلك جهل وانحراف عن المنهج العلمي.

---

(١) انظر: أهل الفترة ومن في حكمهم، موفق شكري (٦٧ ـ ٨٨).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (١٦٣٤٤)، وابن حبان في صحيحه (٧٣٥٧)، والبيهقي في الاعتقاد (١٢٠)، وغيرهم، وقد اختلف العلماء في درجة هذا الحديث، فمنهم من ضعفه، ومنهم من صححه، وممن صححه: ابن حبان في صحيحه، والبيهقي في الاعتقاد، وابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٣٩٩)، وابن القيم في أحكام أهل الذمة (٢/ ٦٥٤)، والألباني في الصحيحة (١٤٣٤).

الاعتراض العاشر

التبشير باضمحلال الأديان من الوجود

بعد أن شعر الناقدون للأديان بقوة موقفهم في آخر القرن الثامن عشر وفي أثناء القرن التاسع عشر، وشاهدوا تزعزع قوة الكنيسة أمام هجومهم في العالم الغربي، طفقوا يبشرون ـ بكل جرأة ويقين ـ بأن الأديان كلها ستزول من الوجود، وأنها لا محالة ستضمحل من حياة الناس، وأنه سيأتي زمان يعيش الناس فيه بلا دين ولا إيمان بالله ولا بالرسل ولا باليوم الآخر.

ومن أشهر من أعلن ذلك رئيس المدرسة الوضعية ومؤسسها أوجست كونت، فإنه ذكر أن التاريخ الإنساني يمر **بثلاث مراحل** وأدوار متعاقبة:

أما **المرحلة الأولى** فهي المرحلة اللاهوتية، وهي الحالة التي كان فيها الفكر الإنساني يعزو كل الظواهر الطبيعية المختلفة إلى قوى غيبية مفارقة تفوق الطبيعة، ويسميها الله.

وأما **الثانية** فهي المرحلة الميتافيزيقية، وهي الحالة التي يجعل الفكر الإنساني أساس كل الظواهر يرجع إلى الجواهر الميتافيزيقية المجردة الكامنة في الواقع.

وأما **الثالثة** فهي المرحلة الوضعية، وهي الحالة التي يقصر فيها النظر الإنساني على بحث الظواهر واستكشاف قوانينها، وترتيب العلاقة بينها، ويتخلى تمامًا عن النظرة الغيبية الماورائية.

وادعى أوجست كونت أن البشرية وصلت إلى مرحلة التفكير الوضعي مع عصر العلم، وأنه طريق النجاة الذي بلغت إليه البشرية[1].

---

(١) انظر: نحو فلسفة علمية، زكي نجيب (٤٥)، وكونت: الفلسفة والعلوم، ماشير (٢٤ ـ ٣٨)، والموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٢٩٧).

ثم جاء بعده تلميذه بييرلافيت، ونادى بأن لا يهتم الإنسان «إلا بموضوعات دنيوية خالصة، وينبذ كل ما يتصل بالحياة الآخرة؛ لأن سكان الأرض ينبغي ألا يعنيهم ما يحتمل أن يقع خارجها، وألا يدخلوا في حساباتهم القوى الخارقة للطبيعة، وألا يشغلوا بالهم بنعيم الجنة أو نار الجحيم، ورجال اللاهوت. . . فإن اللاهوت مصيره الانقراض، ولو استعان أهله برجال الشرطة ما استطاعوا إقناع الناس بعد اليوم بوجهات نظرهم»[1].

ثم تتابع أتباع الوضعية المنطقية كلهم على التبشير باختفاء الأديان، والادعاء بأن فلسفتهم المادية الحسية هي التي ستسود في العالم.

وممن بشر باختفاء الأديان: العالم الأنثروبولوجي الشهير جيمس جورج فريزر، فإنه ذكر أن البشرية كانت تعمل بالسحر وتجعله وسيلة للسيطرة على الطبيعة، ثم تطورت وانتقلت إلى الإيمان بالأديان التي تسعى إلى استرضاء الآلهة، وأما المرحلة الثالثة، فهي مرحلة البلوغ إلى النبوغ العلمي والعيش في عصر العلم، والاعتماد على المنهج العلمي في بناء الحياة[2].

وممن أكثر من التبشير باضمحلال الأديان: أتباع الفلسفة الماركسية، فإنهم ادعوا أن المرحلة الأخيرة التي ستصل إليها الشعوب الإنسانية هي مرحلة الشيوعية المطلقة التي تختفي فيها كل الأديان وكل المبادئ والقيم الأخلاقية، وتضمحل منها كل المظاهر التي تدل على الطابع الديني[3].

وأما فرويد فإنه ذكر أن الدين حكم المجتمعات البشرية طوال ألوف من السنين، وأتيح له الوقت الكافي لإظهار ما هو قادر على تحقيقه لو حالفه التوفيق في توفير أسباب السعادة لغالبية البشر، وزعم أن الدين فشل في ذلك، وأن الإنسانية توصلت إلى بديل عن الدين يقوم بالمقام الذي قام به وزيادة، وزعم أنه بناءً على ذلك فالدين آخذ في الزوال والاضمحلال من الوجود[4].

ثم تلقف أتباعهم من العرب تلك الدعوى، وطفق كثير منهم يكرر في كل

---

(١) أسس الفلسفة، توفيق الطويل (٤٤٢).

(٢) انظر: الغصن الذهبي (٨).

(٣) انظر في جمع أقوالهم في هذه القضية: موقف الإسلام من نظرية ماركس للتفسير المادي للتاريخ، أحمد العوايشة (٢٢٩ ـ ٢٣٢).

(٤) انظر: مستقبل وهم (٥٥ ـ ٥٦).

لحظة وحين بأن الدين الإسلامي آخذ في الزوال، وذكر بعضهم أنه بعد مائة سنة لن يكون للإسلام وجود في الأرض!

وهذه الدعوى لا تعدو أن تكون أمنية من الأمنيات يسعى الناقدون للأديان إلى جعلها حقيقة واقعية يسلون بها أنفسهم، ويرفعون بها من معنويات أتباعهم، وهم لا يملكون على صدقها دليلا، ولا يمكنهم إقامة بنيانها على برهان مستقيم، بل كل الأدلة والمؤشرات تدل على نقيضها، وانكشاف ما في هذه الدعوى من خلل وغلط يتبين **بالأمور التالية**:

• **الأمر الأول**: أن هذه الدعوى قائمة على أن الدين ليس شيئًا أصيلًا في حياة الإنسان، وليس مكونًا من مكوناته الأصلية، وإنما هو مجرد أمر طارئ على الحياة الإنسانية، ومظهر لاحق على مسيرتها التاريخية، وأن الإنسانية يمكن أن تتخلى عنه وتتفق على تركه، وهذه مجرد دعوى لم يقم عليها الناقدون ما يثبت صحتها، وقد سبق في أثناء البحث بيان خطئها ومواطن زيفها.

فالدين بالنسبة للإنسان مكون أساسي، وعنصر جوهري؛ لكونه مقتضى الضرورة العقلية والفطرية كما سبق بيانه، فلا يمكن للبشرية كلها أن تتخلى عنه إلا إذا أمكن لها أن تتخلى عن العقل والفطرة، وهذا أمر مستحيل الوقوع.

يقول الفيلسوف الفرنسي رينان في كتابه «تاريخ الأديان»: «من الممكن أن يضمحل ويتلاشى كل شيء نحبه، وكل شيء نفقده من ملاذ الحياة ونعيمها، ومن الممكن أن تبطل حرية استعمال القوة العقلية والعلم والصناعة، ولكنه يستحيل أن ينمحي التدين أو يتلاشى، بل سيبقى أبد الآبدين»[(١)].

وكتب السير شارل دارون ـ وهو عالم طبيعي غير صاحب النظرية المعروفة ـ كتابًا أسماه «بعد مليون سنة» أكد فيه أن الدين لن ينتهي من الوجود، وأن الإنسان سيحتفظ بالعقيدة الدينية في المليون السنة المقبلة، وذكر «أن طبيعة البشر الثابتة تؤكد لنا أنهم سيظلون في تاريخهم المقبل منقادين لحماسة العقيدة على شكل من الأشكال»[(٢)].

• **الأمر الثاني**: أنه إذا كان بعض أتباع التيارات الناقدة للأديان يبشرون

---

(١) الإسلام في عصر العلم، محمد فريد وجدي (٢٢٢).
(٢) عقائد المفكرين في القرن العشرين، عباس محمود العقاد (١٥٤).

باضمحلالها، فإن هناك في المقابل شهادات كثيرة أعلنت عن فشل المشاريع العلمانية في إصلاح الإنسانية، وفي تسيير المجتمعات البشرية، وأكدت أنها قاصرة بشكل كبير جدًّا عن تحقيق الاستقرار الروحي والاجتماعي فيها، وأن البشرية أخذت في البحث عن البديل عنها، وتوجهت إلى الأديان من جديد.

أما في العالم الغربي فقد تواترت أقوال عدد كبير من الدارسين على أن الإنسانية لم تكن أحسن حالًا في الجوانب الروحية والأخلاقية والسلوكية مع الابتعاد عن الدين والاستغناء بالتطور العلمي، وقد نقلنا مقالات عدد كثير منهم في مبحث سابق من البحث[١].

ونزيد هنا قدرًا آخر تأكيدًا على هذه القضية وتدعيمًا لها، يقول أرنست غيلنر بعد أن ذكر فشل المشروع الماركسي والمشروع النازي: «إن زوال هذين المعتقدين العلمانيين المضادين قد لا يستتبع بالضرورة ـ وإن كان يوحي تقريبًا ـ عدم توفر نظرية خلاصية علمانية متاحة أمام الجنس البشري»[٢].

وفي كتابها مسعى البشرية الأزلي قالت الكاتبة الشهيرة كارين آرمسترونج: «على الرغم من أن الكثيرين اليوم لا أدريون بشأن العقيدة، فإن العالم يشهد في الوقت الراهن إحياءً دينيا، وعلى النقيض من التنبؤات العلمانية في منتصف القرن العشرين، فلن يختفي الدين»[٣].

ويكشف الدكتور جونفرايد كونزلت ـ وهو أستاذ في علم اللاهوت ـ المأزق العميق الذي تعيشه العلمانية والمسيحية على حد سواء في المجتمعات الغربية فيقول: «إن التاريخ العلماني للدين الذي أدى انتصاره إلى تطور العصر الحديث هو الآن في أزمة حقيقية، فقد أصبحت القناعات العقلية الأساسية أمورًا تفتقر إلى اليقين، وغدت الحداثة العلمانية غير واثقة من نفسها، ويمكن رؤية ذلك بالتفصيل إذا نظرنا إلى الأثر الثقافي الراهن لزوال أهمية الإيمان العلماني بالتقدم، وتداعي بنيان المسيحانية ـ الإيمان بالمسيح المنتظر ـ السياسية، حيث لا يمثل انهيار الماركسية سوى مثال واحد بارز فقط على ذلك، والتأثير الثقافي لزوال أهمية العلم كقوة علمانية من قوى الإيمان.

---

(١) انظر: الفصل الأول من الباب الثاني، عند الحديث عن نقد النزعة الإنسانية.

(٢) ما بعد الحداثة (١٣٢).

(٣) مسعى البشرية الأزلي (٢١).

لقد أصبح معبد العلم عتيقًا، وهكذا فقدت الآمال العلمانية بالفداء والخلاص قوتها الثقافية، ولا يتصور معنى ذلك على حدوث أزمة في التراث الديني للعالم الغربي؛ أي: المسيحية، بل أيضًا حدوث أزمة في الثقافة العلمانية للحداثة، ولم ينحصر الأمر في إصابة المسيحية بالإنهاك، بل أصيب العصر الحديث بالإعياء أيضًا، فقد ملّ آماله العلمانية الخاصة به، والمتعلقة بالإيمان، وشاخت الآلهة الجديدة»[1].

وأما المشروع العلماني في العالم الإسلامي فهو أشد انتكاسة وأقوى تأزمًا، وقد أكد عدد من الدارسين أن ذلك المشروع لم يلق نجاحًا، وأنه باء بالفشل الذريع، مع أن المنتصرين له سلكوا شتى السبل في نشره، واستعملوا مختلف الأساليب في تقويته وتعميقه في المجتمعات الإسلامية.

يذكر محمد أركون ـ وهو من أشهر دعاة التنوير العلماني ـ أنه ابتدأ مشروعه التحديثي لعلمنة الإسلام منذ عام ١٩٧٠م، ولكنه يتأسف على عدم نجاحه، وعلى أنه ما زال بدون قاعدة مجتمعية عريضة، وليس له جماهير في العالم العربي[2]، ويشرح تلميذه المقرب منه هاشم صالح مقصوده باعترافه ذلك؛ فيقول: «لا يزال مشروع أركون عن الإسلام بدون جماهير حتى الآن، وربما له بعض المعجبين أو المتحمسين من المثقفين هنا وهناك.. ولكن ليست له قاعدة شعبية عريضة كتلك التي يتمتع بها الفكر التقليدي»[3]؛ أي: الفكر الإسلامي المحافظ.

ولشدة إحساس هاشم صالح بالفشل الذريع للمشروع العلماني الذي يدعو إليه هو ومن يشاركه في تياره التحديثي، طفق يكثر من الاعتراف بذلك، وينوع في أساليب بيانه وتوضيح حقيقته، بل إنه جعل الاعتراف به أحد عناوين كتبه، وهو كتاب «الانسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي» وسجل فيه الإقرار بأن المشروع العلماني لم يلق نجاحا حتى الآن في العالم العربي، وأرجع ذلك إلى أسباب، منها: قوة الخطاب الإسلامي المحافظ، وشدة قبول المجتمعات العربية له.

---

(١) أزمة المسيحية والعلمانية في أوروبا (٣٠).

(٢) انظر: الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل (٢٢٣).

(٣) المرجع السابق ـ حاشية ـ (٢٢٣).

وأما العلماني العتيد عادل ضاهر، فإنه كان من أصرح من عبر عن هذه الحقيقة قائلًا: «العلمانية في حالة تراجع كبير في العالم العربي اليوم، والقوى العلمانية يتقلص ويتهمش دورها وتأثيرها الفاعل على الأحداث باطراد متزايد، فلا أدل على ذلك من الانتعاش الكبير الذي نشهده للحركات الإسلامية المسيسة للدين، وفي انتشارها الواسع بين شرائح اجتماعية وطبقية متعددة»[١].

ويؤكد حسن حنفي النتيجة نفسها فيقول: «ظهرت الحركة السلفية كبديل حتمي مطروح بديلا للحركة العلمانية كلها... والبنية الاجتماعية لم تتغير، بل ازدادت رسوخًا كرد فعل على تهري المذاهب العلمانية وهزائمها»[٢].

وقام مجموعة من الباحثين بتأليف كتاب بعنوان «الإسلام والعلمانية في الشرق الأوسط» تقوم الفكرة الأساسية فيه على أن تيار العلمانية في بلدان الشرق الأوسط وخاصة العربية منها قد فشل، وأنه في انحسار مستمر لصالح تيار الفكر الإسلامي.

بل إن ارنست غيلنر يذهب إلى أبعد من هذا، ويؤكد على أن الإسلام دين غير قابل للخضوع للعلمانية، أو الاستسلام لها، ويقول: «نرى في الإسلام إيمانًا دينيًّا من ذلك الذي ساد خلال الحقبة ما قبل الصناعية؛ أي: الدين المؤسس العقيدي بالمعنى الحقيقي للكلمة، والقادر على تحدي أطروحة العلمنة بشكل كلي ومؤثر في الوقت الراهن على الأقل، وإلى هذه اللحظة ليس هناك ما يشير إلى أنه سيخضع مستبسلما للعلمنة في المستقبل أيضًا»[٣].

ويذكر «أنه تبعًا للأدلة المتوفرة حتى الآن يظهر عالم الإسلام بوضوح أنه من الممكن إقامة اقتصاد عصري، أو على طريقة العصرنة على أية حال، وتخترقه بشكل معقول المبادئ التكنولوجية والتعليمية والتنظيمية المناسبة، ويحمل على ضمها وتوحيدها مع الإيمان الراسخ، والتماهي في الإسلام بكل ما يمتلكانه من قوة وانتشار، ولا يبدو أن الدين العالمي الطهراني النصي مقدر عليه بالضرورة أن

---

(١) الأسس الفلسفية للعلمانية (٥).

(٢) الصحوة العلمانية في عيون مختلفة، نعمان السامرائي (٧٣)، وانظرا مزيدًا من المقالات في هذا المعنى: الانتفاضة على العلمانية، وظهور الأصوليات الدينية، محمد الفوزان.

(٣) ما بعد الحداثة (٣٩).

يتآكل ويضعف بتأثير الأوضاع والظروف الحديثة، بل على العكس من ذلك قد تقدمان له الدعم والمساندة»[1].

والغريب حقًّا أن هذا الفشل يلحق بالمشروع العلماني، وهو مدعوم من عدد من الحكومات العربية، وتصرف عليه مبالغ مالية ضخمة لنصرته ونشره في المجتمعات العربية، وأتباعه يتبوؤون مراكز عالية في الجامعات، وتعقد لهم المؤتمرات والندوات، وتفتح لهم أبواب أضخم القنوات، ثم يأتي بعض أتباع التيار الإلحادي، ويدعي بكل ثقة بأن الناس سيتركون الإسلام، وأن الإسلام لن يبقى أكثر من مائة سنة!

• **الأمر الثالث**: أنه مع فشل المشروع في تحقيق المتطلبات الروحية للإنسان، وفي تحقيق السعادة النفسية له، وفي تأسيس الاستقرار الروحي والاجتماعي، ظهر في مقابل ذلك العودة إلى الدين، والبحث عن شيء يسد الفراغ الروحي والأخلاقي الذي تسبب فيه ذلك الفشل، وقد رصد عدد من الدارسين مشاهد كثيرة تدل على ظاهرة الرجوع للتدين في العالم.

أما في العالم الغربي، فقد أكد عدد من الدارسين وجود هذه الظاهرة، وانتشارها في المجتمعات الغربية، فذكر المؤرخ الإنجليزي رونالد سترومبرج أن كثيرًا من المفكرين الغربيين أخذوا بعد الحربين العالميتين: الأولى والثانية في البحث عن آلهة جديدة يعيشون في كَنَفها، بعد أن فقدوا آمال التقدم والتخلص من الآلام التي وعدهم إياها دعاة التنوير والمشروع الليبرالي، وأشار إلى أن بعضهم «بذلوا كل جهد للعودة إلى إلٰه الآباء وقيم السلف... كما أن مجموعة بارزة من رجال الأدب والفكر في فرنسا بقيادة جاك مارتان أخذوا بالأكونية الجديدة مذهبًا، وقام كارل بارت وإميل برونر فناديا بكفينية ولوثية جديدتين، ولقد نشأت العودة إلى حظيرة الدين علٰى انهيار الاعتقاد الليبرالي بالتقدم الدنيوي»[2].

وذكر أن تيك الحربين أنعشتا الاهتمام بالدين، ووجهتا أنظار الناس وآمالهم إليه من جديد، ولكنه ذكر أن أولئك العائدين اصطدموا بضخامة

---

(١) المرجع السابق (٤٤).

(٢) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (٦٥١).

الخرافات والأساطير التي تشبعت بها الديانة النصرانية، فحاولوا أن يستحدثوا نسخا جديدة من التدين[1].

ونقل عن جوري أوتيجاي جاسيت قوله: «ثمة أسباب عديدة تستوجب الاعتقاد بأن الإنسان الأوروبي يقتلع خيامه من التربة الحديثة التي خيم فيها طوال ثلاثمائة سنة، حيث يبدأ هجرة جماعية جديدة إلى دائرة تاريخية أخرى، ويعمد إلى أسلوب آخر في الحياة»[2]

وأما خوسيه كازانوتا فإنه يذكر في كتابه الضخم «الأديان العامة في العالم الحديث» أن عددًا من علماء الاجتماع الديني تعززت ثقتهم في التكهن بغدٍ مشرق ينتظر الدين، وأكد على أن العالم يشهد موجة كبيرة من الرجوع إلى التدين، والبحث عن المعاني الدينية، وساق أدلة متعددة تؤكد صحة ذلك التكهن وتؤيده، وناقش طويلًا الأدلة التي يوردها المعارضون[3].

وذكر جورج قرم أن الدين أخذ منذ عقود يتوغل بمهارة، ويتغلغل في الأوساط الغربية، وكل الأوساط الشرقية والآسيوية[4].

وأما أستاذ اللاهوت الألماني الدكتور جوتفرايد كونزلت، فإنه ذكر «أنه باستطاعة المرء أن يلمس اهتمامًا جديدًا بالدين، وذلك وسط الثقافة العلمانية الغربية الآخذة بالتزايد، فهناك ضروب جديدة من الروحانيات، وحركات جديدة ذات طابع ديني، وعلى علماء الدين والاجتماع أن يدركوا ـ وإن أدهشهم ذلك ـ أن نبوءة الزمان الخالي من الدين لم تتحقق، فهذا العالم الخالي من الدين حافل بالدين الذي لم ينشأ في معظمه داخل الكنائس الرسمية»[5].

أما العالم الإسلامي، فإن الأمر فيه أظهر وأجلى من غيره، فقد شهدت البلاد الإسلامية صحوة دينية عارمة ورجوعًا من جميع طبقات المجتمع إلى التمسك بالدين وشدة الأخذ به، وأضحت هذه الظاهرة من أبرز الظواهر الاجتماعية التي شهدها العالم الحديث، فقد أثارت هذه الصحوة أعظم حراك

---

(١) انظر: المرجع السابق (٦٥٣، ٦٥٦).

(٢) المرجع السابق (٦٢١).

(٣) انظر: الأديان العامة في العالم الحديث (٢٥ ـ ٥٦).

(٤) انظر: المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين (١٧ ـ ٣٣).

(٥) أزمة المسيحية والعلمانية في العالم الغربي (٣٣).

فكري وسياسي في تاريخ المسلمين المعاصر حتى الآن، واستقطبت اهتمام كل التيارات الفكرية والسياسية، وجميع الدوائر الحكومية، ولم يقتصر أثرها على العالم الإسلامي فقط، بل اشتغل بها حتى العالم الغربي أيضًا[١].

وقد تواترت الشهادات المختلفة على قوة هذه الصحوة وبعد آثارها على العالم، يقول ستانلي مونيهام في خطبة الافتتاح التي ألقاها في مؤتمر التنصير: «إن العالم الإسلامي يشغل اليوم حيِّزًا مهمًّا في الأخبار من أي وقت مضى... وإليكم ما استنتجته إحدى المجلات الأمريكية في أحد أعدادها الأخيرة: «إن هناك اندفاعًا إسلاميًّا للعودة إلى الجذور... والتعصب الديني الإسلامي يتحرك باتجاه المواقع الأساسية الأمامية في أرجاء العالم الإسلامي، من كازبلانكا ـ الدار البيضاء في المغرب ـ وحتى مضيق حتير ـ بين باكستان وأفغانستان»[٢].

ويقول ماكري في خطابه الذي ألقاه في مؤتمر التنصير: «لقد بلغت الصحوة الإسلامية شأوا لم تبلغه لعدة قرون مضت»[٣]، ويقول الدكتور ريتشارد دكجمان ـ وهو أستاذ في العلوم السياسية ـ: «تتسم الأصولية الإسلامية المعاصرة بتوجهها النضالي والسلمي بثلاث صفات عامة: الانتشار، وتعدد المراكز، والإصرار، أما أنها منتشرة، فواضح من انبعاث الجماعات والحركات الإسلامية في كل مجتمع مسلم تقريبًا، بغض النظر عن حجمه أو وضعه السياسي والاقتصادي والثقافي، كما أن الصحوة الإسلامية لا تنحصر في طبقات معينة اجتماعية أو اقتصادية»[٤].

ومن أهم الآثار الواقعية لظاهرة الصحوة الإسلامية توسع المد الإسلامي في العالم، وازدياد انتشاره بنسب عالية في جميع دول العالم، فمع كثرة التشويه للدين الإسلامي، وضخامة الكذب عليه، والتزوير لحقائقه إلا أن الإقبال عليه يعد كبيرًا، بل يعد الدين الإسلامي من أكثر الأديان التي يدخل إليها الداخلون من خارجه.

وكل ذلك يدل على أن دعوى الناقدين بأن الأديان آخذة في الزوال

---

(١) انظر في اهتمام المفكرين الغربيين بظاهرة الصحوة الإسلامية: موقف المستشرقين من الصحوة الإسلامية، مجدي محمد فتح الباب (٦٩ ـ ٨٠).

(٢) التنصير خطة لغزو العالم الإسلام (٢١).

(٣) المرجع السابق (٨).

(٤) الصحوة الإسلامية في عيون مختلفة، نعمان السامرائي (٧٥).

والاضمحلال، كاسدة باطلة، لا تخرج عن دائرة الأماني العاطفية.

• **الأمر الرابع**: أن هذه الشواهد المتعددة على بقاء الأديان وتمددها في المجتمعات الإنسانية، تدل على عمق الخطأ المنهجي الذي تلبست به دعاوى الناقدين للأديان، وذلك أنهم حين رأوا في بعض الأديان انحسارًا وانهزامًا أمام العلمنة، أخذوا من ذلك حكما على كل الأديان، وحين شاهدوا في بعض البقاع في أوروبا وغيرها ابتعادًا من الناس عن التمسك بالدين، طفقوا يعلنون بأن الناس في كل العالم أخذوا في التخلي عن الدين.

وممن كشف عن هذا الخلل المنهجي، ونبه عليه مرارًا، الباحث المعاصر مالوي ناي، فإنه حين تعرض لقضية انتشار العلمانية، أشار إلى أن «ما تم تجاهله بوضوح في خصوص هذه الفكرة، أنها تشير تحديدًا إلى تقاليد دينية معينة في الثقافة الغربية؛ أي: الكنائس المسيحية، ولذلك فعندما يتحدث معظم الكتاب عن العلمنة، نجد أنهم يشيرون تحديدًا إلى انحدار المسيحية، وليس إلى الانحدار العام للدين»[1].

---

(١) الدين الأسس، مالوي ناي (٣٢٦)، وانظر من المرجع ذاته (٣٢٧، ٣٢٨، ٣٤١).

الخاتمة

ها نحن أولاء نصل إلى شواطئ البحث بعد رحلة شاقة طويلة، ومن المعهود في العادة أن تضمن الخاتمة أهم النتائج وأهم التوصيات، ولكني سأقتصر على رصد أهم الأغلاط المنهجية التي تلبست بها مواقف المنخرطين في ظاهرة نقد الدين، وتلطخت بها تصوراتهم واحتجاجاتهم.

فجمع تلك الأغلاط وإبرازها في مكان واحد من أهم النتائج التي تساعد على الكشف عن الخلل الواقع في ظاهرة نقد الدين، وتعين على حسن التصدي لها.

ومع كثرة ما وقع المنخرطون فيه من الأغلاط المنهجية إلا أن أهمها:

الغلط الأول: الانطلاق من التصورات الزائفة:

فإن كثيرًا من انتقاداتهم التي أثاروها على الدين مبنية على فهم منحرف لحقيقة الدين وتصور خاطئ عن طبيعته وأحكامه، فيكوّنون في أذهانهم تصورات خاطئة ثم يقيمون عليها اعتراضاتهم، وهذا الغلط أوقع الناقدين للدين في مغالطة «رجل القش»، التي تعني: أن المرء يعمد إلى تصوير المخالف له بصورة غير الصورة التي هو عليها، ثم يشرع في نقده وإثارة الاعتراضات عليها.

والناقدون للأديان أكثروا من الوقوع في هذه المغالطة، كما سبق التنبيه على أمثلة عديدة تدل على ذلك في أثناء البحث.

الغلط الثاني: القفز الحكمي:

والمراد به أن ينتقل المرء إلى النتيجة من غير أن يوجد في مقدمات الدليل

ما يدل عليها أو يستلزمها، وكثير من الاعتراضات التي أثارها الناقدون على الأديان هي من هذا القبيل، فتراهم يركبون دعاوى، ثم ينتقلون منها إلى نتائج كبيرة، لا يوجد في مقدماتهم التي انطلقوا منها ما يستلزم الانتهاء إلى تلك النتائج التي توصلوا إليها.

وقد سبق في أثناء البحث الكشف عن هذا الغلط في عدد من القضايا الاستدلالية والاعتراضية عندهم.

الغلط الثالث: الانحراف في الربط بين الأفكار:

فإنك ترى كثيرًا من الناقدين للأديان يربطون في أثناء تحليلهم لقضايا الدين بين مواد لا علاقة بينها، ولا يوجد دليل على تحقق الارتباط فيما بينها، ثم يرتبون على ذلك نتائج كبيرة يلزمون بها أهل الأديان.

وهذا الصنيع أوقعهم في مغالطة «الترابط الزائف»، ويقصد بها: أن يدعي المرء بأن هناك ترابطًا بين شيئين بلا دليل صحيح ولا منهج علمي مستقيم، ومن أشهر الأمثلة على هذه المغالطة: الاعتماد على مجرد التشابه بين الشيئين في إثبات التأثر، فإن التشابه بين أمرين مصدرهما واحد لا يدل على أن الثاني متأثر بالأول، فالمعجزات مصدرها واحد، وهو الله تعالى، فليس غريبًا أن يتشابه ما يقع للأنبياء منها.

الغلط الرابع: الاستدلال بالمجهول:

ويظهر هذا الغلط كثيرًا في اعتمادهم على نتائج العلم التجريبي، فإنهم في كثير من الأحيان حين يسألون عن تفسير بعض الأمور أو عن طبيعتها يلجأون إلى القول بأن العلم سيجيب عن ذلك في المستقبل.

وهم كثيرًا ما يعيبون على أهل الأديان بأنهم يؤمنون بإله الثغرات، فيقولون: إن المؤمنين حين يجدون أمورًا في الكون لا يعرفون لها تفسيرًا ينسبونها إلى الله مباشرة، فإيمانهم بالله إنما كان ليسدوا به الثغرات الواقعة في علمهم بالكون، وفضلًا عن أن هذا التوصيف غير صحيح في مستند الإيمان بالخالق، فها هم الغلاة في العلم يقعون في مثل ما ذموا به غيرهم، حيث إنهم وجدوا أمورًا كثيرة في الكون لا يعرفون لها جوابًا فلجأوا إلى الجواب بأن العلم

سيجيب عليها في المستقبل، فأنتجوا «علم الثغرات»، وجعلوه ملجأ لهم في الجواب على ما يجهلونه من أسرار، فطريقة تفكيرهم في الحقيقة لم تختلف عن طريقة التفكير التي نسبوها إلى أهل الأديان وعابوهم وسخروا منهم لأجلها.

الغلط الخامس: كونية التصورات الخاصة:

فإن كثيرًا من الناقدين للأديان يحدد في ذهنه تصورًا معينًا لبعض الأمور، ثم يأخذ في محاكمة أفعال الله إليها، فإن وجدها مختلفة معها يبادر مباشرة إلى إنكار وجود الله او التشكيك في كماله.

فترى بعضهم يحدد معنى معينًا للعدل، فإذا وجد في تدبير الله للكون ما يخالف ما حدده في ذهنه يبادر إلى إنكار عدل الله أو القدح في كماله.

وبعضهم يحدد في ذهنه معنى معينًا للرحمة، فإذا وقف في الأحداث الوجودية على شيء يخالف ما في ذهنه يبادر بغير تردد ولا مراجعة إلى القدح في رحمة الله أو في كماله.

وكذلك الحال مع صفة القدرة، وغيرها من صفات الكمال الإلٰهي.

وهم في هذا الغلط وقعوا في مغالطة «الخصم القاضي»، التي تعني أن المرء يجعل من تصوراته الخاصة المبنية على قدراته العقلية والعلمية ميزانًا يحاكم إليها الآخرين.

وأوقعهم أيضًا في مغالطة «المصادرة على المطلوب» التي تعني أن المرء يجعل قوله جزءًا من الدليل الذي يستدل به على صحة قوله، فيستدل بالدعوى على صحة الدعوى.

الغلط السادس: الوقوع في التناقض:

وقد سبق في أثناء البحث رصد شواهد كثيرة ظهر فيها وقوع الناقدين للأديان في التناقض المنهجي الصارخ.

قائمة المراجع

١ ـ **الإباحية ليست حلًا**، ميريام جروسمان، ت: وائل الهلاوي، دار سطور جديدة، ط١، ٢٠١١م.

٢ ـ **أبكار الأفكار**، سيف الدين الآمدي، تحقيق: أحمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، ط الثانية، ١٤٢٤هـ.

٣ ـ **ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**، زينب الخضري، دار الثقافة للنشر، ط١، ١٩٩٣م.

٤ ـ **إثبات نبوة النبي ﷺ**، أبو الحسن اليزيدي، ت: أنوع زناتي، دار الآفاق العربية، ط١، ٢٠٠٩م.

٥ ـ **إثبات نبوة محمد ﷺ**، القرطبي ـ وهو جزء من كتابه الإعلام في الرد على النصارى طبع محققًا ـ، ت: أحمد آيت بلعيد، دار الكتب العلمية، ط١.

٦ ـ **أثر العلم في المجتمع**، برتراند رسل، ت: تمام حسان، مكتبة نهضة مصر.

٧ ـ **أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي**، أحمد عجيبة، دار الآفاق العربية، ط١، ٢٠٠٧م.

٨ ـ **الأثروبولوجيا الاجتماعية للأديان**، كلود رفيير، ترجمة: أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٥م.

٩ ـ **الاجتماع الديني**، أحمد الخشاب، مكتبة القاهرة الحديثة، ط٢، ١٩٦٤م.

١٠ ـ **الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة**، القرافي، ت: أبو صهيب محمد سامح، ابن الجوزي، ط١، ٢٠٠٦م.

١١ ـ **أحاديث العقيدة الموهم إشكالها في الصحيحين**، سليمان الدبيخي، مكتبة المنهاج، ط١، ١٤٢٧هـ.

١٢ - **إحصاء العلوم**، الفارابي، ت: علي بوم لحم، دار ومكتبة الهلال، ط١، ١٩٩٦م.

١٣ - **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**، القفطي، ت: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٥م.

١٤ - **اختراق عقل**، أحمد إبراهيم، مركز دلائل، ط١، ١٤٣٧هـ.

١٥ - **اختلاف في تراجم الكتاب المقدس وتطورات هامة في المسيحية**، أحمد عبد الوهاب، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٨٧م.

١٦ - **الأخلاق النظرية**، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، ط١، ١٩٧٩م.

١٧ - **الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد**، سعود العريفي، عالم الفوائد، ط١، ١٤١٩هـ.

١٨ - **الأديان العامة في العالم الحديث**، خوسيه كازانوفا، ت: قسم اللغات الحية في جامعة البلمند المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٥م.

١٩ - **الأديان في تاريخ شعوب العالم**، سيرغي توكاريف، ت: أحمد فاضل، دار الأهالي، ط١، ١٩٩٨م.

٢٠ - **أديان ما قبل التاريخ**، غوران اندريه لوروا، سعاد حرب، ط١، ١٩٩٠م.

٢١ - **آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسير**، عمر رضوان، دار طبية، ط١، ١٩٩٢م.

٢٢ - **آراء فلسفية في أزمة العصر**، آدريين كوخ، ت: محمود محمود، مكتبة الأنجلو، ١٩٦٣م.

٢٣ - **الآراء والمعتقدات**، غوستاف لوبون، ت: عادل زعيتر، دار بيبليون، باريس.

٢٤ - **أزمة الإنسان الحديث**، تشارلزفرنكل، ت: نقولا زيادة، مكتبة الحياة، ط١، ١٩٦٥م.

٢٥ - **أزمة العلوم الأوروبية**، هوسرل، ت: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٨م.

٢٦ - **أزمة المسيحية بين النقد التاريخي والتطور العلمي**، نعيمة إدريس، جامعة منتوي قسنطينية، ٢٠٠٧م.

٢٧ - **أزمة الوعي الأوروبي**، بول هازار، ت: يوسف عاضي، المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٩م.

٢٨ - **أساسيات الفيزياء**، ف، بوش، الدار الدولية، مصر، ط٩، ٢٠٠٥م.

٢٩ - **أساطين الفكر**، روجيه بول دروا، ت: علي نجيب إبراهيم، دار الكتاب العربي، ط١، ٢٠١٢م.

٣٠ ـ **اسبينوزا**، فؤاد زكريا، دار التنوير، ط٣، ١٩٨٣م.

٣١ ـ **الاستقراء والمنهج العلمي**، محمود فهم زيدان، دار النهضة العربية.

٣٢ ـ **الاستقراء ومصادرات البحث العلمي**، محمد محمد قاسم، دار المعرفة الجامعية، ط١، ٢٠٠٣م.

٣٣ ـ **إسحاق نيوتن والثورة العلمية**، جيل كريستسان، ت: مروان البواب، مكتبة العبيكان، ط١، ٢٠٠٥م

٣٤ ـ **أسرار الديانات القديمة**، أ. س. ميغوليفسكي، ت: حسان مخائيل إسحاق، دار علاء الدين، ط١، ٢٠١٢م.

٣٥ ـ **الأسرة في الغرب: أسباب تغيير مفاهيمها ووظيفتها**، خديجة كرار، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٩م.

٣٦ ـ **أسس الفلسفة**، توفيق الطويل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٨م.

٣٧ ـ **أسس المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية**، سيركين باخوت، بدون بيانات.

٣٨ ـ **الأسس الميتافيزيقية للعلم**، حسين علي حسن، مطبوعات جامعة الكويت، ط١، ١٩٩٧م.

٣٩ ـ **أسطورة الإطار**، كارل بوبر، ت: يمنى الخولي، عالم المعرفة، الكويت، ط١، ٢٠٠١م.

٤٠ ـ **أسطورة تجسد الإلٰه في المسيح**، إشراف: جون هيك، ت: نبيل صبحي، دار القلم، ط١، ١٩٨٥م.

٤١ ـ **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، عبد المجيد الشرفي دار الطليعة، ط١، ٢٠٠١م.

٤٢ ـ **الإسلام بين الشرق والغرب**، علي عزت بيجوفيتش، ت: محمد يوسف، دار الشروق، ط٢، ٢٠١٣م.

٤٣ ـ **الإسلام في عصر العلم**، محمد فريد وجدي، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون بيانات.

٤٤ ـ **الإسلام في قفص الاتهام**، شوقي أبو خليل، دار الفكر المعاصر، ط٥، ١٩٨٢م.

٤٥ ـ **الإسلام وأزمة الحضارة الإنسانية المعاصرة**، عمر بهاء الدين الأميري، دار الشرق، ط١، ١٩٧٣م.

٤٦ ـ **الإسلام والرق**، محمد البهي، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٧٩م.

٤٧ ـ **الإسلام والعلم: مناظرة بين رينان والأفغاني**، ترجمة ودراسة: مجدي عبد الحافظ، المركز القومي للترجمة، ط٢، ٢٠٠٩م.
٤٨ ـ **الإسلام والعلم التجريبي**، فاروق الدسوقي، المكتب الإسلامي، ط١، ١٩٨٧م.
٤٩ ـ **الإسلام والمسيحية في الميزان**، شريف محمد هاشم، مؤسسة الوفاء، بيروت.
٥٠ ـ **الإسلام وقضايا علم النفس الحديث**، نبيل السمالوطي، دار الشروق، ط١.
٥١ ـ **الإسلام يتحدى**، وحيد الدين خان، ت: ظرف الإسلام خان، دار البحوث العلمية، ط١٢، ١٩٩٧م.
٥٢ ـ **الإشارات والتنبيهات**، ابن سينا، مع شرح الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط. الثالثة.
٥٣ ـ **أصل الإنسان**، هاني رزق، دار الفكر المعاصر، ط١، ٢٠١٠م.
٥٤ ـ **أصل الأنواع**، دارون، ت: مجدي محمود المليجي، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠٠٤م.
٥٥ ـ **أصل الدين**، فيورباخ، ت: أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية، ط٢، ٢٠٥٥م.
٥٦ ـ **أصول الأنثروبولوجيا العامة**، قباري محمد إسماعيل، دار المعرفة الجامعية، ط١، ١٩٨٠م.
٥٧ ـ **أصول التاريخ الأوروبي الحديث**، هربرت فيشر، ت: زيني عصمت راشد وآخرون، دار المعارف، ط١، ١٩٦٥م.
٥٨ ـ **أصول الدين**، عبد القاهر البغدادي، دار الكتب العلمية ط٣، ١٩٨١م.
٥٩ ـ **أصول الماركسية**، جورج بولينر، ت: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت.
٦٠ ـ **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، محمد الطاهر بن عاشور، دار السلام، ط١، ٢٠٠٦م
٦١ ـ **الأصول الوثنية للمسيحية**، أندريه نابتون وآخرون، ت: سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية.
٦٢ ـ **الأصوليات المعاصرة، أسبابها ومظاهرها**، روجيه جارودي، ت: خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، ط١، ١٩٩٢م.
٦٣ ـ **أطلس الخلق**، هارون يحيى، نسخة إلكترونية منشورة على موقع المؤلف.
٦٤ ـ **إظهار الحق**، رحمة الله الهندي، ت: محمد ملكاوي، دار الوطن، ط١، ١٤١٢هـ.

٦٥ ـ **إعجاز القرآن**، الباقلاني، ت: أحمد صقر، دار المعارف.
٦٦ ـ **أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري**، أبو سليمان الخطابي، ت: محمد بن سعد آل سعود، مطبوعات جامعة أم القرى، ط١، ١٩٨٨م.
٦٧ ـ **أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم؟** هنري توماس، ت: مترى أمين، دار النهضة العربية، ط١، ١٩٦٤م.
٦٨ ـ **أعلام النبوة**، أبو حاتم الرازي، دار الساقي، ط٢، ٢٠٠٩م.
٦٩ ـ **أعلام النبوة**، الماوردي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٦م.
٧٠ ـ **الإعلام بما في دين النصارى من الأوهام**، أبو العباس القرطبي، ت: أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية.
٧١ ـ **آفاق الفلسفة**، فؤاد زكريا، مكتبة مصر.
٧٢ ـ **أفكار ورجال ـ قصة الفكر الغربي ـ**، كرين برنتن، ت: محمود حمود، مكتبة الأنجلو، ط١، ١٩٦٥م.
٧٣ ـ **أفول الأصنام**، نيتشه، ت: حسان بو رقية، أفريقيا الشرق، ط١، ١٩٩٦م.
٧٤ ـ **أفيون الشعوب**، عباس محمود العقاد، المكتبة العصرية.
٧٥ ـ **الاقتراب من الله**، بول ديفيز، ت: منير شريف، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٠م.
٧٦ ـ **اقتصادنا**، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٩٨١م.
٧٧ ـ **الأقوال الجلية في بطلان كتب اليهودية والمسيحية**، محمد علي ـ كان مبشرا قبل إسلامه
٧٨ ـ **أقوى براهين**، د.جون لينكس، جمع وتعليق: أحمد حسن، مركز دلائل، ط١، ١٤٣٧هـ.
٧٩ ـ **آلام العقل الغربي**، ريتشارد تارباس، ت: فاضل جتكر، العبيكان، ط١، ٢٠١٠م.
٨٠ ـ **آلة الموحدين لكشف خرافات الطبيعيين**، أبو الفداء، دار الإمام مسلم، ط١، ٢٠١٣م.
٨١ ـ **الإلحاد بين قصورين**، ترجمة: مؤمن الحسن وآخر، مركز دلائل، ط١، ١٤٣٧هـ.
٨٢ ـ **الإلحاد في الغرب**، رمسيس عوض، دار الانتشار، ط١، ١٩٩٧م.
٨٣ ـ **الإلحاد يسمم كل شيء**، هيثم طلعت، نيو بوك للنشر والكتاب، ط١، ٢٠١٥م.

٨٤ ـ **ألف باء المادية الجدلية**، فاسيلي بودو ستنيك وأوفشتي باخوت، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط١، ١٩٧٩م.
٨٥ ـ **إلٰه الإلحاد المعاصر**، كوستي بندلي، منشورات النور، ط١،
٨٦ ـ **الإلٰهيات من الشفاء**، ابن سينا، ت: إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون الطباعة.
٨٧ ـ **اللآلئ النفسية في شرح طقوس معتقدات الكنيسة**، القمس يوحنا سلامة.
٨٨ ـ **آمال جديدة في عالم متغير**، برتراند رسل، ت: عبد الكريم أحمد، دار سعد مصر.
٨٩ ـ **إمانويل كنت**، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٧٧م.
٩٠ ـ **أموال الكنيسة من يدفع ومن يقبض**، القس إبراهيم عبد السيد، دار ديوان، ط١، ١٩٩٧م.
٩١ ـ **انتحار الغرب**، ريتشارد كوك، ت: محمد محمود التوبة، مكتبة العبيكان، ط٢، ٢٠٠١م.
٩٢ ـ **الانتفاضة على العلمانية وظهور الأصوليات الدينية**، **محمد الفوزان**، ط١، ١٤٢٣م.
٩٣ ـ **الأنثروبولوجيا أسس نظرية وتطبيقات عملية**، محمد الجوهري، دار المعرفة الجامعية، ط١، ١٩٨٩م.
٩٤ ـ **الإنسان ذلك المجهول**، ألكسيس كاريل، ت: شفيق أسعد فريد، المعارف، بيروت، ١٩٩٣م.
٩٥ ـ **الإنسان عبر التاريخ**، آثرس جريجور، ت: نور الدين الرزرادي، مؤسسة سجل العرب، ط١، ١٩٧٨م.
٩٦ ـ **إنسانية الإنسان**، رالف بري، ت: سلمى الجيوسي، مؤسسة المعارف، بيروت.
٩٧ ـ **إنسانية الإنسان**، نقد علمي للحضاة الغربية، رينيه دوبو، ت: نبيل الطويل، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٨٧م.
٩٨ ـ **أوروبا في العصور الوسطى**، ورن هلستر، ت: محمد فتحي الشاعر، مكتبة الأنجلو المصرية.
٩٩ ـ **أوروبا في العصور الوسطى**، سعيد عبد الفتاح عاشور، مكتبة الأنجلو المصرية ٢٠٠٩م..

١٠٠ ـ **أيقونات التطور**، جوناثان ويلز، ترجمة: موسى إدريس وآخرون، مركز تكوين، ط١، ٢٠١٤م.
١٠١ ـ **الإيمان بالقضاء والقدر**، محمد بن إبراهيم الحمد، دار الوطن، ط٢، ١٤١٦هـ.
١٠٢ ـ **الإيمان بالله والجدل الشيوعي**، فتح الرحمٰن أحمد الجعلي، الدار السعودية للنشر، ط١، ١٩٨٤م.
١٠٣ ـ **الإيمان والتقدم العلمي**، هاني رزق، وخالص جلبي، دار الفكر المعاصر، ط١، ٢٠٠٩م.
١٠٤ ـ **الإيمان والحياة**، يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، ط١٩، ١٩٩٨م.
١٠٥ ـ **باسكال**، نجيب بلدي، دار المعارف.
١٠٦ ـ **البحر المحيط في أصول الفقه**، الزركشي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط. الثانية، ١٤٢٣هـ.
١٠٧ ـ **بحوث في مقارنة الأديان**، أحمد السايح، دار الثقافة، الدوحة.
١٠٨ ـ **البدائية**، مجموعة باحثين، تحرير: أشلي مونتاغيو، ت: محمد عصفور، عالم المعرفة، ط١، ١٩٩٠م.
١٠٩ ـ **البراجماتية**، وليم جيمس، ت: محمد علي العريان، دار النهضة العربية، ط١، ١٩٦٥م.
١١٠ ـ **برجسون**، زكريا إبراهيم، دار المعارف.
١١١ ـ **البرهان في علوم القرآن**، الزركشي، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية.
١١٢ ـ **بساطة العلم**، بيل ستانلي، إشراف: الإدارة العامة للثقافية.
١١٣ ـ **البصائر النصرية في علم المنطق**، زين الدين الساوي، تعليق: رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.
١١٤ ـ **بعض مشكلات الفلسفة**، وليم جيمس، ت: محمد فتحي الشنيطي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف.
١١٥ ـ **البلغة في الفرق بين المؤنث والمذكر**، أبو البركات ابن الأنباري، ت: رمضان عبد التواب، مطبعة دار الكتب.
١١٦ ـ **بولس وتحريف المسيحية**، هيم ماكبي، ت: سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية.
١١٧ ـ **بيان إعجاز القرآن**، الخطابي ـ ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ، ت: محمد خلف الله أحمد، دار المعارف.

١١٨ ـ **البيان الشيوعي**، كارل ماركس، الشركة اللبنانية للكتاب.
١١٩ ـ **بيان تلبيس الجهمية**، ابن تيمية، تحقيق: مجموعة من الباحثين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، ط١، ١٤٢٦هـ.
١٢٠ ـ **بين الدين والعلم**، اندر وديكسون ورايت، ترجمة: إسماعيل ظهر، دار العصور للطباعة، ط١، ١٩٣٠م.
١٢١ ـ **تأثر المسيحية بالأديان الوضعية**، أحمد عجيبة، دار الآفاق العربية، ط١، ٢٠٤٤م.
١٢٢ ـ **تاريخ آباء الكنيسة**، حنا الفاخوري.
١٢٣ ـ **تاريخ الأنثروبولوجيا**، توماس هيلاند وآخر، ترجمة: عبده الريس، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٤م.
١٢٤ ـ **تاريخ الأديان وفلسفتها**، طه الهاشمي، دار مكتبة الحياة، ط١، ١٩٦٣م.
١٢٥ ـ **تاريخ الأسطورة**، كارين أرمسترونغ، ت: وجيه فانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط١، ٢٠٠٨م.
١٢٦ ـ **تاريخ الأفكار السياسية**، جان توشار، ت: ناجي الدراوشة، دار التكوين، ط١، ٢٠١٠م.
١٢٧ ـ **تاريخ البشرية**، أرنولد توينبي، ت: نقولا زيادة، الأهلية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٤م.
١٢٨ ـ **تاريخ التسامح في عصر الإصلاح**، جزيف لوكلير، ت: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٩م.
١٢٩ ـ **تاريخ التفكر بالإله**، مارسيل روبي، ت: سعيد الباكير، دار علاء الدين، ط١، ٢٠١٠م.
١٣٠ ـ **تاريخ الثورة الفرنسية**، أليبر سوبول، ترجمة: جورج كوسي، عويدات ط٤، ١٩٨٩م.
١٣١ ـ **تاريخ الحضارة العام**، جماعة من الباحثين، دار عويدات للنشر، ط٢، ١٩٨٦م.
١٣٢ ـ **تاريخ الصابئة المندائيين**، محمد عمر حمادة، دار قتيبة، ط١، ١٩٩٢م.
١٣٣ ـ **تاريخ الفكر المسيحي**، حنا جرجس الخضري، دار الثقافة.
١٣٤ ـ **تاريخ الفلسفة**، إميل برهييه، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٣م.
١٣٥ ـ **تاريخ الفلسفة**، فردريك كوبلستون، ت: محمد سيد احمد، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٣م.

١٣٦ ـ **تاريخ الفلسفة**، وولتر ستيس، ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط٢، ٢٠٠٥م.

١٣٧ ـ **تاريخ الفلسفة الحديثة**، وليم كلي رايت، ت: محمود سيد أحمد، دار التنوير، ط١.

١٣٨ ـ **تاريخ الفلسفة الحديثة**، يوسف كرم، دار القلم، بيروت.

١٣٩ ـ **تاريخ الفلسفة الغربية**، برتراندرسل، ترجمة: زكي نجيب وزميله، ط١، ١٩٧٨م.

١٤٠ ـ **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ولتر ستيس، ترجمة: مجاهد عبد المنعم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، ١٤٢٥هـ.

١٤١ ـ **تاريخ الفلسفة اليونانية**، يوسف كرم، دار القلم، بيروت.

١٤٢ ـ **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، دي بور، ت: محمد عبد الهادي أو ريدة، دار النهضة العربية، ط١، ١٩٨١م.

١٤٣ ـ **تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط**، يوسف كرم، يوسف كرم، دار القلم، بيروت.

١٤٤ ـ **تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطة**، جونو وبوجوان، ت: علي زيعور، دار عز الدين، ط١، ١٩٩٣م.

١٤٥ ـ **تاريخ الكنيسة**، جون لوريمر، ت: عزار مرجان، دار الثقافة، ط١.

١٤٦ ـ **تاريخ المسيحية في العصور الوسطى**، جاد المنفلوطي ـ باحث مسيحي ـ، دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية.

١٤٧ ـ **تاريخ النشوء، في البدء كان الهيدروجين**، هويمارفون ديتفورت، ت: محمود كبيبو، دار الحوار، ط٣، ٢٠٠٨م.

١٤٨ ـ **تاريخ أوروبا ـ العصور الوسطى ـ**، فشر، ت: محمد مصطفى زيادة، دار المعارف.

١٤٩ ـ **تاريخ أوروبا في العصر الحديث**، هـ. أ. ل. فشر، ت: أحمد نجيب هاشم، دار المعارف، ط٧.

١٥٠ ـ **تاريخ علم النفس ومدارسه**، محمد شحاتة.

١٥١ ـ **تاريخ موجز للزمان**، ستيفن هوكنج، ت: مصطفى إبراهيم فهمي، الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠٠١م.

١٥٢ ـ **تاريخ موجز للزمان من الانفجار العظيم إلى الثقوب السوداء**، ستيفن هوكنج.

١٥٣ ـ **التأملات**، ديكارت، ت: عثمان أمين، مكتبة القاهرة الحديثة، ط٣، ١٩٦٥م.

١٥٤ ـ **تبصرة الأدلة**، أبو المعين النسفي، ت: كلود سلامة، المعهد العلمي للدراسات العربية، دمشق، ١٩٩٠م.
١٥٥ ـ **تثبيت دلائل النبوة**، القاضي عبد الجبار، ت: عبد الكريم عثمان، دار العربية للطبعة.
١٥٦ ـ **تجديد الفكر العربي**، زكي نجيب، دار الشروق، ٢٠٠٤م.
١٥٧ ـ **تجربتي مع الماركسية**، طارق حجي، مطبوعات الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ط١، ١٩٨٣م.
١٥٨ ـ **تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية**، قطب الدين الرازي، بحاشية الجرجاني، دار إحياء الكتب العلمية، عيسى البابي وشركاه، مصر.
١٥٩ ـ **تحريف رسالة المسيح**، بسمة جستنية، دار القلم، ط١، ٢٠٠٠م.
١٦٠ ـ **تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد**، البيجوري ت: علي جمعة، دار السلام، ط١، ٢٠٠٢م.
١٦١ ـ **تحقيق ما للإلحاد من مقولة**، محمد المزوغي، منشورات الجمل، ط١، ٢٠٠٤م.
١٦٢ ـ **تشكيل العقل الحديث**، كرين برينتون، ت: شوقي جلال، ط١، ٢٠٠٢م.
١٦٣ ـ **تصميم الحياة**، ويليام ديمبسكي وآخر، ترجمة: موسى إدريس وآخرين، مركز تكوين، ط١، ٢٠١٤م.
١٦٤ ـ **التصميم العظيم، إجابات جديدة على أسئلة الكون**، ستفين هوكينج وآخر، ت: أيمن أحمد عياد، التنوير، ط١، ٢٠١٣م.
١٦٥ ـ **التطور، نظرية علمية أم أيديولوجيا**، عرفان يلماز، دار النيل، ط١، ٢٠١٣م.
١٦٦ ـ **تطور الحياة**، كاترين جارمن، بانة أرناؤوط الشرقاوي، معه الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٣م.
١٦٧ ـ **التطور عملياته ونتائجه**، إدوارد دودسن، ت: أحمد رشيد حمدي، عالم الكتب، ط١، ١٩٦٩م.
١٦٨ ـ **التطور والثبات في حياة المسلم**، محمد قطب، دار الشروق، ط٦، ١٩٨٦م..
١٦٩ ـ **التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)**، الرازي، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت، ط. الرابعة، ١٤٢٢هـ.
١٧٠ ـ **التفكير الفلسفي**، سليمان دنيا، مكتبة الخانجي، ط١، ١٩٦٧م.
١٧١ ـ **التفكير فريضة إسلامية**، محمود عباس العقاد، نهضة مصر، ٢٠٠١م.
١٧٢ ـ **تكوين العقل الحديث**، جون هرمان راندال، ترجمة: جورج طعمة، دار الثقافة، ط١، ٢٩٦٦م.

١٧٣ ـ **تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد**، أبو إسحاق الصفار البخاري، ت: عبد الله محمد إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، ٢٠١٢م.
١٧٤ ـ **التمايز العادل بين الرجل والمرأة**، محمود الدوسري، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٣٢هـ.
١٧٥ ـ **التمهيد لقواعد التوحيد**، اللامشي، ت: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٥م.
١٧٦ ـ **تمهيد للفلسفة**، لمحمود حمدي، دار المعارف، مصر، ط. الخامسة، ١٩٩٤م.
١٧٧ ـ **تنزيه القرآن عن مطاعن المبطلين**، منقذ السقار، رابطة العالم الإسلامي.
١٧٨ ـ **التنوير**، دور بتدا اوترام، ترجمة: ماجد موريس، دار الفارابي، ط١، ٢٠٠٨م.
١٧٩ ـ **تهافت الفلاسفة الغزالي**، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط. الرابعة، ١٣٩٢هـ..
١٨٠ ـ **تهافت النظرية الدارونية**، السيد هادي المدرسي، دار العلوم، ط١، ٢٠١١م.
١٨١ ـ **تهذيب اللغة**، الأزهري، إشراف: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.
١٨٢ ـ **توماس هوبز فيلسوف العقلانية**، إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، مصر، ١٩٨٥م.
١٨٣ ـ **تيسير الكريم الرحمٰن في تفسير كلام المنان**، السعدي، اعتناء: سعد الضميل، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٢هـ.
١٨٤ ـ **الثلاث الدقائق الأولى من عمر الكون**، ستيفن وينبرغ، ت: محمد وائل الأتاسي، الدار المتحدة للطباعة، ط١، ١٩٨٦م.
١٨٥ ـ **ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان**، عبد الله الشهري، مركز نماء، ط١، ٢٠١٤م.
١٨٦ ـ **الثورة الفرنسية**، ألبير سوبول، ت: جورج كوسي، منشورات عويدات، ط٣.
١٨٧ ـ **الجانب المظلم في التاريخ المسيحي**، هيلين إيليربي، ت: سهيل زكار، دار قتيبة، ط١، ٢٠٥٥م.
١٨٨ ـ **الجائزة الكونية الكبرى، لماذا الكون مناسب للحياة**، بول ديفيز، ت: سعد الدين خرفان، الهيئة العامة السورية للكتاب، ط١، ٢٠١١م.
١٨٩ ـ **الجبر الذاتي**، زكي نجيب محمود، ت: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة.

١٩٠ ـ **جريمة الردة وعقوبة المرتد**، يوسف القرضاوي، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٩٩٨م.
١٩١ ـ **الجفوة المفتعلة بين العلم والدين**، محمد علي يوسف، مكتبة الحياة، بيروت.
١٩٢ ـ **جنى الجنتين في تمييز المثنيين**، محمد الأمين المحبي، ت: لجنة إحياء التراث العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة.
١٩٣ ـ **الجهاد والقتال في السياسة الشرعية**، محمد خير هيكل، دار البيارق، ط٢، ١٩٩٦م.
١٩٤ ـ **جواب الاعتراضات المصرية**، ابن تيمية، ت: محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، ط١، ١٤٢٩هـ.
١٩٥ ـ **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، ابن تيمية، تحقيق: علي بن حسن وزميله، دار العاصمة، الرياض، ط١، ١٤١٤هـ
١٩٦ ـ **جون لوك إمام الفلسفة التجريبية**، راوية: عبد المنعم عباس، دار المعرفة الجامعية، ط١، ١٩٨٧م.
١٩٧ ـ **حافة العلم، عبور الحد من الفيزياء إلى الميتافيزيقا**، ريتشارد موريس، ت: مصطفى فهمي، المجلس الثقافي، ط١.
١٩٨ ـ **حدود العلم**، ج. سوليفان، الدار العلمية، ط١، ١٩٧٢م.
١٩٩ ـ **حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر**، مثنى الكردستاني، دار القلم، ط١، ٢٠٠٤م.
٢٠٠ ـ **حركات ومذاهب**، فتحي يكن، مؤسسة الرسالة، ط٧، ١٩٨٧م.
٢٠١ ـ **حركة الاستنارة وتناقضاتها**، عبد الوهاب المسيري، نضهة مصر، ط١، ١٩٩٨م.
٢٠٢ ـ **الحركة النسوية اليسارية بالمغرب**، عبد الرحمٰن العمراني، المنتدى الإسلامي، ط١، ٢٠٠٧م.
٢٠٣ ـ **الحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية ـ المجتمع المصري أنموذجًا ـ**، تحرير: الهيثم زعفان، المنتدى الإسلامي، ط١، ٢٠٠٧م.
٢٠٤ ـ **حصاد السنين**، زكي نجيب، دار الشروق، ط١، ١٩٩١م.
٢٠٥ ـ **الحصون الحميدية**، حسين الجسر، مطبوعات مكتبة محمد علي صبيح مصر، ط١.
٢٠٦ ـ **حضارة العرب**، غوستاف لوبون، ت: عادل زعيتر، الهيئة المصرية للكتاب.
٢٠٧ ـ **الحضارة المصرية القديمة**، غوستاف لوبون، محمد صادق رستم، ط١، ١٩٢٤م.

٢٠٨ ـ **حضارة وادي الرافدين بين الساميين والسومريين**، أحمد سوسة، الجمهورية العراقية.
٢٠٩ ـ **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**، عباس محمود العقاد، دار نهضة مصر، ١٩٩٨م.
٢١٠ ـ **حقوق الإنسان في الإسلام**، راوية: بنت أحمد الظاهر، دار المحمدي، ط١، ٢٠٠٣م.
٢١١ ـ **حقول الدم الدين وتاريخ العنف**، كارين أرمسترونغ، ترجمة: أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث، ط١، ٢٠١٦م.
٢١٢ ـ **حكمة الصين**، فؤاد محمد شبل، دار المعارف.
٢١٣ ـ **حكمة الغرب**، برتراند رسل، ت: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، ط١، ١٩٨٣م.
٢١٤ ـ **الحملة الصليبية الأولى نصوص ووثائق تاريخية**، قاسم عبده قاسم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية، ط١، ٢٠٠١م.
٢١٥ ـ **حول الدين**، ماركس وانجلز، ت: ياسين الحافظ، دار الطليعة، ط٢، ١٩٨١م.
٢١٦ ـ **حياة الحقائق**، جوستاف لوبون، عادل وعيتر، دار العالم العربي، ط١، ٢٠١٣م.
٢١٧ ـ **الحياة وشيفرتها الإلٰهية**، كازو موراكمي، ت: رفيق كامل، الدار العربية للعلوم، ط١، ٢٠٠٨م.
٢١٨ ـ **حياتي والتحليل النفسي**، فرويد، ت: مصطفى زيور، دار المعارف، ط٤.
٢١٩ ـ **الخالدون مائة**، مايكل هارت، ت: أنيس منصور، المكتب المصري الحديث.
٢٢٠ ـ **خدعة التكنولوجيا**، جاك الول، ت: فاطمة نصر، مهرجان القراءة للجميع، مصر، ٢٠٤م.
٢٢١ ـ **خديعة التطور**، هارون يحيى، ت: سليمان بايبارا، نسخة خاصة بموقع المؤلف.
٢٢٢ ـ **خرافة الإلحاد**، عمرو شريف، دار الشروق الدولية، ط١، ٢٠١٤م.
٢٢٣ ـ **خريف الفكر اليوناني**، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت.
٢٢٤ ـ **الخصائص العامة للإسلام**، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، ط٣، ١٩٨٦م.
٢٢٥ ـ **خلق الكون بين العلم والإيمان**، محمد باسل الطائي، دار النفائس، ط١، ١٩٩٨م.
٢٢٦ ـ **خلق لا تطور**، جماعة من المؤلفين، ت: إحسان حقي، دار النفائس.

٢٢٧ ـ **دارون متردداً**، ديفغيد كوامن، ترجمة: مصطفى فهمي، دار كلمات، ط١، ٢٠١٣م.

٢٢٨ ـ **دارون ونظرية التطور**، شمس الدين آق بلوت، ت: أورخان محمد علي، ط١، ١٩٨٠م.

٢٢٩ ـ **داروين**، مايكل يوس، ت: فتح الله الشيخ، المركز القومي للترجمة وط١، ٢٠١٠م.

٢٣٠ ـ **الداعي إلى الإسلام**، ابن الأنباري، ت: سيد حسين باغجوان، دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٩٨٨م.

٢٣١ ـ **دائرة معارف القرن العشرين**، محمد فريد وجدي، دار المعرفة، بيروت، ط٣.

٢٣٢ ـ **درء التعارض بين العقل والنقل**، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، طبع جامعة الإمام محمد، ط١، ١٤٠٣هـ.

٢٣٣ ـ **دراسات في الأديان الوثنية القديمة**، أحمد عجيبة، دار الآفاق العربية، ط١، ٢٠٠٤م.

٢٣٤ ـ **دراسات في الفلسفة الحديثة**، محمود زقزوق، دار الفكر العربي، ط. الثالثة، ١٩٩٣م..

٢٣٥ ـ **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر.

٢٣٦ ـ **دراسات في النفس الإنسانية**، محمد قطب، دار الشروق، ط١، ١٩٧٤م.

٢٣٧ ـ **دراسات في فلسفة الأخلاق**، محمد عبد الستار نصار، دار القلم، ط١، ١٩٨٢م.

٢٣٨ ـ **دراسات معاصرة في العهد الجديد والعقائد النصرانية**، محمد البار، دار القلم، ط٢، ٢٠١١م.

٢٣٩ ـ **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، عبد الوهاب المسيري، مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٦م.

٢٤٠ ـ **الدفاتر الفلسفية**، لينين، ت: الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ط١، ١٩٧٤م.

٢٤١ ـ **دفاع عن العلم**، ألبيربابيه، ت: عثمان أمين، دار إحياء الكتب العربية، ط١.

٢٤٢ ـ **دفاع عن القرآن**، عبد الرحمٰن بدوي، دار الجيل للطبع، ط١، ١٩٩٧م.

٢٤٣ ـ **دليل اكسفورد للفلسفة**، تحرير: تد هوندرتش، ت: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطور.

٢٤٤ ـ **دواعي الإيمان في عصرنا**، الأب جيوفاني مارتنتي، ت: جورج مصري، دار المشرق، ط١، ١٩٩٧م.

٢٤٥ ـ **الديانات**، هيرفه روسو، ت: متري شماس، المنشورات العربية، بدون بيانات.
٢٤٦ ـ **ديانات العصر الحجري الحديث**، جاك كوفان، ت: سلطان محيسن، دار دمشق، ط١، ١٩٨٨م.
٢٤٧ ـ **ديانة قدماء المصريين**، أستيندري، ت: سليم حسن، مطبعة المعارف، ط١، ١٩٢٣م.
٢٤٨ ـ **ديفيد هيوم**، زكي نجيب، دار المعارف، مصر، ١٩٥٨م.
٢٤٩ ـ **ديكارت**، عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، ط٣، ١٩٥٣م.
٢٥٠ ـ **الدين**، محمد عبد الله دراز، دار القلم، ١٩٩٠م.
٢٥١ ـ **الدين الأسس**، مالوري ناي، ت: هند عبد الستار، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠٠٩م.
٢٥٢ ـ **دين الإنسان**، فرج السواح، دار علاء الدين، ط٤، ٢٠٠٢م.
٢٥٣ ـ **الدين الطبيعي**، جاكلين لاغريه، ت: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٣م.
٢٥٤ ـ **دين الفطرة**، جان جاك روسو، ت: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١٢م.
٢٥٥ ـ **الدين في حدود العقل المجرد**، إيمانويل كانط، ت: فتحي المسكيني، دار جدول، ط١، ٢٠١٢م.
٢٥٦ ـ **الدين في عصر العلم**، يوسف القرضاوي، المطبعة الفنية، ط٢، ١٩٩٣م.
٢٥٧ ـ **الدين في مواجهة العلم**، وحيد الدين خان، ت: ظرف الدين خان، دار النفائس، ط٤، ١٩٨٧م.
٢٥٨ ـ **الدين والبناء الاجتماعي**، نبيل محمد السمالوطي، دار الشروق، ط١، ١٩٨١م.
٢٥٩ ـ **الدين والعقل الحديث**، ولتر ستيس، ت: إمام عبد الفتاح إمام، مدبولي، ط١، ١٩٩٨م.
٢٦٠ ـ **الدين والعلم**، برتراند رسل، ت: رمسيس عوض، دار الهلال.
٢٦١ ـ **الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم**، عثمان الخشت، دار قباء، ط١.
٢٦٢ ـ **الذات والغريزة**، فرويد، ت: محمد عثمان نجاتي، مكتبة النهضة المصرة، ط٣، ١٩٦١م.
٢٦٣ ـ **رحلة عقل**، عمرو شريف، مكتبة الشروق، ط١، ٢٠١٠م.
٢٦٤ ـ **رحلتي من الشك إلى اليقين**، مصطفى محمود، دار المعارف، مصر.
٢٦٥ ـ **الرد على المنطقيين**، ابن تيمية، ت: شرف الدين الكتبي، ١٩٤٩م.

٢٦٦ ـ **الرد على من قال بفناء الجنة والنار**، ابن تيمية، ت: محمد السمهري، دار بلنسية، ط١، ١٩٩٥م.
٢٦٧ ـ **الرسالة الحميدية**، نديم الجسر، مكتبة مدبولي، ٢٠١٠م.
٢٦٨ ـ **الرسالة الشافية ـ ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ**، ت: محمد خلف الله أحمد، دار المعارف.
٢٦٩ ـ **رسالة في التسامح**، جون لوك، ت: عبد الرحمٰن بدوي، مركز عبد الرحمٰن بدوي للإبداع ط١، ٢٠١١م.
٢٧٠ ـ **رسالة في السياسية واللاهوت**، اسبينوزا، ت: حسن حنفي، مكتبة النافذة، ط٣، ٢٠٠٥م.
٢٧١ ـ **رسالة منطقية فلسفية**، لدفيج فتجنسين، ت: عزمي إسلام، مكتبة الأنجلو، ط١، ١٩٦٣م.
٢٧٢ ـ **الرسائل الفلسفية**، فولتير، ت: محمد عادل زعيتر، دار المعارف، ط١، ١٩٥٩م.
٢٧٣ ـ **رسائل الكندي الفلسفية**، ت: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٥٣م.
٢٧٤ ـ **الرسول والعلم**، يوسف القرضاوي، دار الصحوة، ط١، ١٩٨٤م.
٢٧٥ ـ **الرق في الإسلام**، أحمد شفيق، ترجمة: أحمد زكي، مكتبة النافذة، ط١، ٢٠١٠م.
٢٧٦ ـ **الرق ماضيه وحاضره**، عبد السلام الترمانيني، عالم المعرفة، ط١، ١٩٩٠م.
٢٧٧ ـ **الرهبانية المسيحية وموقف الإسلام منها**، أحمد عجيبة، دار الآفاق العربية، ط١، ٢٠٠٤م.
٢٧٨ ـ **روجيه جارودي والمشكلة الدينية**، محسن الميلي، دار قتيبة، ط١، ١٩٩٣م.
٢٧٩ ـ **روح الأنوار**، تزفيتان تودوروف، ت: خافط قويعة، دار توبقال ط١، ٢٠٠٧م.
٢٨٠ ـ **روح الثورات والثورة الفرنسية**، غوستاف لوبون، ت: عادل زعيتر، دار هنداوي، ط١، ٢٠١٢م.
٢٨١ ـ **روح الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى**، أتين جولسن، ت: أحمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة، ط٢، ٢٠٠٩م.
٢٨٢ ـ **رودلف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية**، وداد الحاج، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠١م.
٢٨٣ ـ **الزمان والأزل مقال في فلسفة الدين**، ولتر ستيس، ت: زكريا إبراهيم، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر.

٢٨٤ ـ **السنوات الخمسون القادمة**، تحرير: جون بروكمان، ت: مروان أبو حبيب، مكتبة العبيكان، ط١، ٢٠٠٤م.
٢٨٥ ـ **سؤال الأخلاق**، طه عبد الرحمٰن، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠م.
٢٨٦ ـ **السيرة النبوية**، محمد أبو شهبة، دار القلم، ط٢، ١٩٨٢م.
٢٨٧ ـ **السيرة النبوية في ضوء العلم والفلسفة**، محمد فريد وجدي، الهيئة العامة للكتاب.
٢٨٨ ـ **شبهات حول الإسلام**، محمد قطب، دار الشروق، ط١٦، ١٩٨٣م.
٢٨٩ ـ **شرح الأصفهانية**، ابن تيمية، ت: محمد السعوي، دار المنهاج، ط١، ١٤٣٢هـ.
٢٩٠ ـ **شرح الأصول الخمسة**، القاضي عبد الجبار، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، ط. الأولى، ١٣٨٤هـ.
٢٩١ ـ **شرح البرهان لأرسطو**، ابن رشد، تحقيق: عبد الرحمٰن بدوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ط. الأولى، ١٤٠٥هـ.
٢٩٢ ـ **شرح العقيدة الطحاوية**، ابن أبي العز، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط١٢، ١٤١٨هـ.
٢٩٣ ـ **شرح المواقف**، الجرجاني، اعتناء: محمد بدر الدين النعماني، مطبعة السعادة، ط١، ١٣٢٥هـ.
٢٩٤ ـ **شفاء العليل**، ابن القيم، ت: عمر الحفيان، مكتبة العبيكان، ط١، ١٩٩٩م.
٢٩٥ ـ **شمس العرب تستطع على الغرب**، زيغريد مونكه، ت: فاروق بيضون، دار الجيل، ط٨، ١٩٩٣م.
٢٩٦ ـ **الشيوعية منشأً ومسلكًا**، دندل جبر، مكتبة المنار، ط٢، ١٩٨٣م.
٢٩٧ ـ **الصابئة المندائيون**، الليدي دراوور، مكتبة الأندلس، ط١، ١٩٦٩م.
٢٩٨ ـ **الصابئون حرانيين ومندائيين**، رشدي عليان، جماعة بغداد، ط١، ١٩٧٦م.
٢٩٩ ـ **صانع الساعات الأعمى**، ريتشارد دوكنز، ت: مصطفى إبراهيم فهمي، الهيئة المصرية للكتاب.
٣٠٠ ـ **الصحوة الإسلامية في عيون مختلفة**، نعمان السامرائي، دار المنارة، ط١، ١٩٩٣م.
٣٠١ ـ **صخرتا الزمن ـ الدين والعلم في امتلاء الحياة ـ**، ستفين جي كولد، ت: محمد عصفور، دار كلمة، ط١، ٢٠١٠م.
٣٠٢ ـ **الصراع في الفكر الغربي**، عطية النوسي، نهضة مصر، ط١، ٢٠٠٦م.

٣٠٣ ـ **صندوق داروين الأسود**، مايكل بيهي، ترجمة: مؤمن الحسن وآخرين، مركز تكوين، ط١، ٢٠١٤م.

٣٠٤ ـ **الصواعق الشديدة على أتباع الهيئة الجديدة**، حمود التويجري، بدون بيانات.

٣٠٥ ـ **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، عبد الرحمٰن الميداني، دار القلم، ط١، ١٩٧٥م.

٣٠٦ ـ **الطائفة الكاثوليكية**، محمد الزيلعي، مركز البيان، ط١، ١٤٣٢هـ.

٣٠٧ ـ **طبيعة الحياة**، فرانسيس كريك، ت: أحمد مستجير، عالم المعرفة، ط١، ١٩٩٠م.

٣٠٨ ـ **الطبيعة وما بعد الطبيعة**، يوسف كرم، دار المعارف، ط٣.

٣٠٩ ـ **الطوطم والحرام**، فرويد، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط٣، ٢٠٠٨م.

٣١٠ ـ **عالم العصور الوسطى في النظم والحضارة**، كولتون، ت: جوزيف نسيم يوسف، مؤسسة شباب الجامعة، ط١، ١٩٨٣م.

٣١١ ـ **عبادة الإنسان الحر**، برتراند رسل، ت: محمد قدري عمارة، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠٠٥م.

٣١٢ ـ **العدالة الاجتماعية**، سيد قطب، دار الشروق، ط٩، ١٩٨٣م.

٣١٣ ـ **عربي بين ثقافتين**، زكي نجيب، دار الشروق، ط١، ١٩٩٠م.

٣١٤ ـ **عصر الإلحاد**، محمد تقي الأميبي، ت: مقتدى حسن ياسين، دار الصحوة للنشر.

٣١٥ ـ **عصر الإيديولوجية**، هنري أيكن، ترجمة: فؤاد زكريا، الإدارة العامة للثقافة ط١، ١٩٦٣م.

٣١٦ ـ **عصر الثورة الفرنسية**، أ. جورج ليفيبر، ت: جلال يحيى، دار الكتب، ١٩٧٠م.

٣١٧ ـ **عصر العقل**، ستيوارت هامبشر، ت: ناظم حطان، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٨٦م.

٣١٨ ـ **العصور الوسطى الأوروبية**، عبد القادر أحمد يوسف، العصرية، صيدا، ط١، ١٩٦٧م.

٣١٩ ـ **عظمة بابل**، هاري ساكز، ت: أحمد غسان، الدار السورية الجديدة، ٢٠٠٢م.

٣٢٠ ـ **العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء**، محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، ط١، ٢٠١٠م.

٣٢١ ـ **عقائد المفكرين في القرن العشرين**، محمود عباس العقاد، مكتبة الأنجلو.

٣٢٢ ـ **العقل والدين**، وليم جيمس، ترجمة: محمود حب الله، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٩٤٩م.
٣٢٣ ـ **العقل والوجود**، يوسف كرم، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤م
٣٢٤ ـ **العلم أسراره وخفاياه**، مجموعة من المؤلفين، ت: محمد صابر سليم وآخرين، مكتبة غريب.
٣٢٥ ـ **علم الاجتماع الديني**، روجيه باستيد، ت: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو.
٣٢٦ ـ **علم الاجتماع الديني**، زيدان عبد الباقي، دار غريب، مصر.
٣٢٧ ـ **علم الاجتماع ومدارسه**، مصطفى الخشاب، بدون بيانات.
٣٢٨ ـ **علم الأحياء والإيوبولوجيا والطبيعة البشرية**، ستيفن وآخرون، عالم المعرفة، ط١، ٢٠٠٢م.
٣٢٩ ـ **علم الأخلاق الماركسي**، مجموعة من الأساتذة السوفيت، ت: إبراهيم قدور، دار الشيخ.
٣٣٠ ـ **علم الأديان مساهمة في التأسيس**، ميشال مسلان، ت: عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٩م.
٣٣١ ـ **العلم المرح**، نيتشيه، ت: حسان بورقية، أفريقيا الشرق، ط١، ١٩٩٣م.
٣٣٢ ـ **العلم في منظوره الجديد**، روربت أغروس وآخر، ت: كمال ستانسيو، عالم المعرفة، ط١، ١٩٨٩م.
٣٣٣ ـ **العلم في نقد العلم، دراسات في فلسفة العلوم**، منى فياض، دار المنتخب العربي، ط١، ١٩٩٥م.
٣٣٤ ـ **العلم وأصل الإنسان**، آن جوجر وآخرون، ترجمة: مؤمن الحسن، مركز تكوين، ط١، ٢٠١٤م.
٣٣٥ ـ **العلم والإيديولوجيا**، حسين علي، دار التنوير، ط١، ٢٠١١م.
٣٣٦ ـ **العلم والبداهة**، برونوفشكي، ت: أحمد أبو النصر، مطبعة لجنة التأليف والنشر.
٣٣٧ ـ **العلم والدين في الفلسفة المعاصرة**، إميل بوترو، ت: أحمد الأهواني، الهيئة المصرية للكتاب، ط١، ١٩٧٣م.
٣٣٨ ـ **العلم والفرضية**، بونكاري، ت: حمادي جاد الله، المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٢م.
٣٣٩ ـ **العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث**، جون ويكنسون، ت: شعبة الترجمة باليونسكو، عالم العرفة، ط١، ١٩٨٧م.

٣٤٠ ـ **العلم ودليل التصميم في الكون**، مايكل بيهي وآخرون، ترجمة: رضا زيدان، مركز تكوين، ط١،٢٠١٤م.
٣٤١ ـ **العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟** جون لينكس، تقديم: ماهر صمويل.
٣٤٢ ـ **العلم يدعو للإيمان**، كرسي موريسون، دار القلم، ط١.
٣٤٣ ـ **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، ط٣، ٢٠٠٥م.
٣٤٤ ـ **على أطلال المذهب المادي**، محمد فريد وجدي، طبعة دائرة معارف القرن العشرين، ط٣، ١٩٣١م.
٣٤٥ ـ **عندما تغير العالم**، جيمس بيرك، ت: ليلى الجبالي، عالم المعرفة، الكويت، ط١، ١٩٩٤م.
٣٤٦ ـ **العودة إلى الإيمان**، هيثم طلعت، دار الكتاب للنشر.
٣٤٧ ـ **غاية المرام**، الآمدي، ت: حسن محمود، القاهرة، ١٣٩١هـ.
٣٤٨ ـ **غسق الأوثان**، نيتشه، ت: علي المصباح، منشورات الجمل، ط١، ٢٠١١م.
٣٤٩ ـ **الغصن الذهبي**، جيمس جورج فريزر، ت: محمد زياد كبة، دار كلمة، ط١، ٢٠١١م.
٣٥٠ ـ **الفارق بين الخالق والمخلوق**، ابن جني زادة، دار الكتاب الإسلامي.
٣٥١ ـ **فجر المسيحية**، حبيب سعيد ـ مؤرخ مسيحي ـ،دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية.
٣٥٢ ـ **الفرق بين الفرق**، البغدادي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، ط١، ١٤١٣هـ.
٣٥٣ ـ **الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام إلى اليوم**، سعد رستم دار الأوائل ط٢، ٢٠٠٥م..
٣٥٤ ـ **الفصل في الملل والنحل**، ابن حزم، ت: عبد الرحمٰن عميرة، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٥هـ.
٣٥٥ ـ **فضل الإسلام على الحضارة الغربية**، مونتجومري، ت: حسين أمين، دار الشروق، ط١، ١٩٨٣م.
٣٥٦ ـ **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، محمد البهي، مكتبة وهبة، ط١٢، ١٩٩١م.
٣٥٧ ـ **الفكر الإسلامي في الرد على النصارى**، عبد المجيد الشرفي، دار المدار الإسلامي، ط٢، ٢٠٠٧م.

٣٥٨ ـ **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، محمد أركون، ت: هشام صالح، الساقي، ط١، ١٩٩٠م.
٣٥٩ ـ **الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل**، محمد أركون، ت: هاشم صالح، دار الساقي، ط٢، ٢٠٠٢م.
٣٦٠ ـ **الفكر الأوروبي الحديث**، فرانكلين باومر، ترجمة: أحمد حمدي، الهيئة المصرية للكتاب ط١، ١٩٨٩م.
٣٦١ ـ **الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر من منتسكيو إلى ليسنج**، بول هاريسون، ت: محمد غلاب.
٣٦٢ ـ **الفكر الأوروبي الحديث**، رونالد سترومبرج، ت: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي.
٣٦٣ ـ **الفكر الديني عند اليونان**، عصمت نصار، المكتبة المصرية، ط١، ٢٠٠٤م.
٣٦٤ ـ **الفكر المادي وموقف الإسلام منه**، محمود عثمان، بدون بيانات.
٣٦٥ ـ **الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية**، يحيى هاشم فرغل، دار الآفاق العربية، ط١، ٢٠٠٧م.
٣٦٦ ـ **فكر فرويد**، إدغاريش، ت: جوزف عبد الله، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط١، ١٩٨٨م.
٣٦٧ ـ **فكرة الألوهية عند أفلاطون**، مصطفى النشار، مكتبة مدبولي.
٣٦٨ ـ **فلسفة الأخلاق**، توفيق الطويل، دار الثقافة للنشر، ط٤، ١٩٨٥م.
٣٦٩ ـ **الفلسفة الإنجليزية في مائة عام**، روولف متس، ت: فؤاد زكريا، مؤسسة سجل العرب، ط١، ١٩٦٧م.
٣٧٠ ـ **فلسفة الأنوار**، ف. فولغين، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٦م.
٣٧١ ـ **فلسفة التربية والدين**، عبد الرحمٰن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات، ط١، ١٩٨٠م.
٣٧٢ ـ **فلسفة الثورة الفرنسية**، برنار غروتويزن، ت: عيسى عصفور، منشورات عويدات.
٣٧٣ ـ **الفلسفة الحديثة**، لأحمد السيد رمضان، مكتبة الفيصلية، ط١.
٣٧٤ ـ **الفلسفة الحديثة من عصر النهضة وحتى التنوير**، سواف تاتا ركيفتش، ت: محمد عثمان العجيل، دار كنوز، ط١، ٢٠١٢م.
٣٧٥ ـ **الفلسفة الحديثة من عصر النهضة وحتى التنوير**، فوادسواف تاتاركيفتش، ت: محمد عثمان مكي، كنوز، ط١.

٣٧٦ ـ **فلسفة العصور الوسطى**، عبد الرحمٰن بدوي، دار القلم، بيروت، ط. الثالثة، ١٩٧٩م.
٣٧٧ ـ **فلسفة العلم**، فيليب فرانك، ت: علي ناصف، المؤسسة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.
٣٧٨ ـ **فلسفة العلم، مقدمة معاصرة**، أليكس روذنبرح، ت: فتح الله الشيخ، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١١م.
٣٧٩ ـ **فلسفة العلم المعاصرة**، سالم يفوت، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٦م.
٣٨٠ ـ **فلسفة العلم في القرن العشرين**، دورنالد جيليز، ت: حسين علي، دار التنوير، ط١، ٢٠٠٩م.
٣٨١ ـ **فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية**، يمنى الخولي، دار قباء للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠١م.
٣٨٢ ـ **فلسفة العلوم ـ المشكلات المعرفية ـ**، ماهر عبد القادر علي، دار النهضة العربية، ط١، ١٩٨٤م.
٣٨٣ ـ **فلسفة العلوم**، بدوي عبد الفتاح، دار قباء للنشر، ط١، مصر، ٢٠٠م.
٣٨٤ ـ **فلسفة القرن العشرين**، يمنى الخولي، عالم المعرفة، ط١، ٢٠٠٠ م.
٣٨٥ ـ **الفلسفة المثالية ـ هيجل ـ**، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر.
٣٨٦ ـ **فلسفة المحدثين والمعاصرين**، أ. وولف، ت: أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ط١، ١٩٣٦م.
٣٨٧ ـ **فلسفة المصادفة**، محمود أمين العالم، دار المعارف.
٣٨٨ ـ **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، بوشنسكي، ترجمة عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، ١٤١٣هـ.
٣٨٩ ـ **الفلسفة الوضعية المنطقية**، يحيى هويدي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧١م.
٣٩٠ ـ **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**، هنتر ميد، ترجمة فؤاد زكريا، نهضو مصر، ط ١، ٢٠٠٥م.
٣٩١ ـ **فلسفة أوجست كونت**، ليفي بريل، ت: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو، ط٢.
٣٩٢ ـ **فلسفة برتراندرسل**، محمد مهران، دار المعارف، بدون بيانات.
٣٩٣ ـ **الفلسفة بنظرة علمية**، برتراند رسل، ت: زكي نجيب، مكتبة الأنجلو، ١٩٦٠م.
٣٩٤ ـ **فلسفة فيورباخ**، أحمد عبد الحليم عطية، دار الثقافة المصرية، ط١، ١٩٨٩م.
٣٩٥ ـ **فلسفة كارل بوبر**، يمنى الخولي، الهيئة المصرية للكتاب، ط١، ١٩٨٩م.

٣٩٦ ـ **فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد**، محمد فتحي الشنيطي، دار الوفاء، ط١، ٢٠١٠م.
٣٩٧ ـ **الفلسفة والاعتقاد الديني، وليم جيمس نموذجًا**، محمد عبد الحفيظ، دار الوفاء، مصر، ط١، ٢٠٠م.
٣٩٨ ـ **الفلسفة وقضايا الحياة ـ حوارات مع برتراند رسل ـ**، ت: علي مصباح، دار المعرفة للنشر، ط١، ٢٠٠٤م.
٣٩٩ ـ **فلسفتنا**، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط١٢، ١٩٨٢م.
٤٠٠ ـ **فلسفتي كيف تطورت**، برتراند رسل، ت: زكي نجيب، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٩٦٠م.
٤٠١ ـ **في علم الأخلاق، قضايا ونصوص**، محمد السيد الجليند، ١٩٧١م.
٤٠٢ ـ **الفيزياء والفلسفة**، جيمس جينز، ت: جعفر رجب، دار المعارف، مصر.
٤٠٣ ـ **الفيزياء والميكروفزياء**، لويس دي بروليه، ت: رمسيس شحادة، مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٧م.
٤٠٤ ـ **الفيزياء ووجود الخالق**، جعفر شيخ إدريس، المنتدى الإسلامي، ط١، ٢٠٠١م.
٤٠٥ ـ **قالوا عن الإسلام**، عماد الدين خليل، الندوة العالمية للشباب، ط١، ١٩٩٢م.
٤٠٦ ـ **قاموس الكتاب المقدس**، بدون بيانات.
٤٠٧ ـ **قذائف الحق**، محمد الغزالي، منشورات المكتبة العصرية.
٤٠٨ ـ **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، محمد أركون، ت: هاشم صالح، دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠٥م.
٤٠٩ ـ **قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام**، توفيق الطويل، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٤٧م.
٤١٠ ـ **قصة الأنثروبولوجيا**، حسين فهيم، عالم المعرفة، ط١، ١٩٨٦م.
٤١١ ـ **قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن**، نديم الجسر، طبع في لبنان.
٤١٢ ـ **قصة الحضارة**، ول ديوازنت، ترجمة: محمد بدران، دار الجيل، بيروت، ١٤١٤هـ.
٤١٣ ـ **قصة الصراع بين الدين والفلسفة**، توفيق الطويل، دار النهضة العربية، ط٣، ١٩٧٩م.
٤١٤ ـ **قصة العلم**، ج. ج. كراوثر، ت: يمنى الخولي، الهيئة المصرية للكتاب.

٤١٥ ـ **قصة الفلسفة الحديثة**، زكي نجيب وأحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٣٥٥هـ.
٤١٦ ـ **قصة الفلسفة اليونانية**، زكي نجيب وأحمد أمين، مكتبة النهضة المصرية، ط. التاسعة.
٤١٧ ـ **قصة الفلسفة**، ول ديوازنت، ترجمة: فتح الله المشعشع، دار المعارف، بيروت، ط. السادسة.
٤١٨ ـ **قصة الكون**، جون جريبين ت: مصطفى فهمي، دار كلمات، ط٣، ٢٠١١م.
٤١٩ ـ **قصور العلم البشري**، قيس قرطاس، راجعه: زغلول النجار، الفيصل الثقافية، ط١، ١٩٩٨م.
٤٢٠ ـ **قضايا المرأة في المؤامرات الدولية**، فؤاد العبد الكريم، مركز باحثات، ط١، ٢٠٠٩م.
٤٢١ ـ **قضايا علم الأخلاق، دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع**، قباري إسماعيل، منشأة المعارف.
٤٢٢ ـ **قضايا في نقد العقل الديني**، محمد أركون، ت: هاشم صالح، الطليعة، ط١، ١٩٩٨م.
٤٢٣ ـ **القضية الإيمان**، لي ستروبل، ترجمة: حنا يوسف، دار الكلمة، ط١، ٢٠٠٧م.
٤٢٤ ـ **القضية الخالق**، لي ستروبل، ترجمة: سليم إسنكدر، دار الكلمة، ط١، ٢٠٠٧م.
٤٢٥ ـ **قلق في الحضارة**، فرويد، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط٤، ١٩٩٦م.
٤٢٦ ـ **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، دوركايم، ت: قاسم محمد قاسم، دار النهضة المصرية، ١٩٦١ م.
٤٢٧ ـ **القوى الأربع الأساسية في الكون**، بول ديفيز، ت: هاشم أحمد محمد، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠٠٢م.
٤٢٨ ـ **قيمة العلم**، هنري بوانكاري، ت: الميلودي شغموم، دار التنوير، ط١، ٢٢٠٦م.
٤٢٩ ـ **كانت: الفلسفة النقدية**، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، ١٩٦٣م.
٤٣٠ ـ **كانت وفلسفته النقدية**، محمود فهمي زيدان، دار الوفاء لدنيا النشر، ط. الأولى، ٢٠٠٤م.
٤٣١ ـ **الكتاب المقدس يتحدى نقاده والقائلين بتحريفه**، القس عبد المسيح أبو الخير، مطبعة بيت مدارس الأحد، ط١، ٢٠٠٤م.

٤٣٢ ـ **الكتاب**، سيبويه، ت: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط. الأولى.
٤٣٣ ـ **الكتب المقدسة بين الصحة والتحريف**، يحيى محمد ربيع، دار الوفاء للطباعة، ط١، ١٩٩٥م.
٤٣٤ ـ **كتب غيرت وجه العالم**، روبرت داونز، ت: أحمد صادق.
٤٣٥ ـ **كسر شيفرة المورثات (الجينوم)**، كيفن ديفس، ت: ياسر العيتي، مكتبة العبيكان، ط١، ٢٠٠٢م.
٤٣٦ ـ **الكلمات والأشياء**، ميشيل فوكو، ت: مصاع صفدي وآخرين، مركز الإنماء العربي، ط١، ١٩٩٠م.
٤٣٧ ـ **كنزا ربا (الكنز العظيم)، الكتاب المقدس عند الصابئة المندائيون**، منشور على موقعهم في الشبكة.
٤٣٨ ـ **الكنيسة والعلم**، جورج مينوا، ت: موريس جلال، دار الأهالي، ط١، ٢٠٠٥م.
٤٣٩ ـ **الكون في قشرة جوز**، ستيفن هوكنج، ت: مصطفى فهمي، عالم المعرفة، ط١، ٢٠٠٣م.
٤٤٠ ـ **كيف بدأ الخلق**، عمرو شريف، مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠١م.
٤٤١ ـ **اللاهوت المقارن الأنبا غريغوريوس**، شركة الطباعة المصرية، ط١، ٢٠٠٣م.
٤٤٢ ـ **لماذا الدين ضرورة**، هوست سميت، ت: سعد رستم، دار الجسور الثقافية، ط١، ٢٠٠٥م.
٤٤٣ ـ **لن تلحد**، أبو عبد الرحمٰن بن عقيل الظاهري، الكتاب العربي السعودي، ط١، ١٩٨٣م.
٤٤٤ ـ **الله**، عباس محمود العقاد، دار نهضة مصر، ط٧، ٢٠١٠م.
٤٤٥ ـ **الله في الفلسفة الحديثة**، جيمس كولينز، ت: فؤاد كامل، دار قباء للطباعة، ط٣، ١٩٩٨م.
٤٤٦ ـ **الله كبرهان على وجود الله**، جوسيف سايفرت، ترجمة: حميد لشهب، أفريقيا الشرق، ط١، ٢٠٠١م.
٤٤٧ ـ **الله والإنسان**، كارين آرمسترونغ، ت: محمد حسن الجورا، دار الحصاد، دمشق.
٤٤٨ ـ **الله والعلم**، جان غينون وآخرون، ترجمة: خليل أحمد خليل، عويدات، ط١، ١٩٩٢م.
٤٤٩ ـ **الله يتجلى في عصر العلم**، تحرير: جون كلوفرمونسيا، ت: الدمرداش عبد المجيد سرحان، القلم، بيروت.

٤٥٠ ـ **ما الثورة الدينية**، داريوش شايغان، ت: محمد الرحموني، دار الساقي، ط١، ٢٠٠٤م.
٤٥١ ـ **ما دل عليه القرآن مما يعضد الهيئة الجديدة**، محمود شكري الآلوسي، ت: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٩٩٧م.
٤٥٢ ـ **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، أبو الحسن الندوي، دار القلم، ط١، ١٩٩٩م..
٤٥٣ ـ **ماذا يقال عن الإسلام**، عباس محمود العقاد، دار الكتاب العربي، ط٣، ١٩٦٦م.
٤٥٤ ـ **الماركسية في أبعادها المختلفة**، مجموعة باحثين، دار الكتاب العربي.
٤٥٥ ـ **مأزق الديانات وأزمة العلمانية**، تحرير: حسين نصر الله، دار الفارابي، ط١، ٢٠٠٩م.
٤٥٦ ـ **المأزق في الفكر الديني**، نضال عبد القادر الصالح، دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٦م.
٤٥٧ ـ **ماهية الحروب الصليبية**، قاسم عبده قاسم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية، ط١، ٢٠١١م.
٤٥٨ ـ **مباحث في علوم القرآن**، صبحي الصالح، دار العلم للملايين، ط١٠، ١٩٧٧م.
٤٥٩ ـ **مباحث في علوم القرآن**، مناع القطان، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٨م.
٤٦٠ ـ **مبادئ الشيوعية**، فريدريك انجلز، دار الفارابي، ط٣، ٢٠٠٧م.
٤٦١ ـ **مبادئ الفلسفة**، أ. س. دابوربرت، ت: أحمد أمين، مكتبة النهضة المصرية، ط ٨.
٤٦٢ ـ **مبادئ الفلسفة**، ديكارت، ت: عثمان أمين، دار الثقافة للنشر.
٤٦٣ ـ **مبادئ علم الاجتماع الديني**، روجيه باستيد، محمود قاسم، مكتبة الأنجلو.
٤٦٤ ـ **مباهج الفلسفة**، ول ديورانت، ت: أحمد الأهواني، مطبعة الانجلو، ١٩٥٥م.
٤٦٥ ـ **مبحث في الفاهمة البشرية**، ديفيد هيوم، ت: موسى وهبة، دار الفارابي، ط١، ٢٠٠٨م.
٤٦٦ ـ **المجامع النصرانية وأثرها**، سلطان عبد الحميد، مطبعة الأمانة، ط١، ١٩٩٠م.
٤٦٧ ـ **مجلة أنا أفكر**، نسخة إلكترونية، بدون بيانات.
٤٦٨ ـ **مجموع فتاوى ابن تيمية**، جمع: عبد الرحمٰن بن قاسم، جامعة الإمام، ١٤١٨هـ.

٤٦٩ ـ **محاضرات جديدة في التحليل النفسي**، فرويد، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط٣، ٢٠٠٧م.

٤٧٠ ـ **محاضرات في فلسفة الدين**، هيجل، ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، ط١، ٢٠٠٤م.

٤٧١ ـ **محاكم التفتيش**، داغي تستاس، ت: ميساء السيوفي، دار الأهالي، ط١، ٢٠٠٥م.

٤٧٢ ـ **محاكم التفتيش**، رمسيس عوض، دار الهلال.

٤٧٣ ـ **محاكم التفتيش**، علي مظهر، بدون بيانات.

٤٧٤ ـ **محاورات في الدين الطبيعي**، ديفيد هيوم، **ت**: عثمان أمين مكتبة القاهرة الحديثة، ط١، ١٩٥٦م.

٤٧٥ ـ **المحرر الوجيز**، ابن عطية، ت: عبد الله الأنصاري وآخر، دار الفكر العربي، ط ٢.

٤٧٦ ـ **مختارات من أفضل ما كتب برتراندرسل**، ت: محمد قدري عمارة، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠٠٤م.

٤٧٧ ـ **مختصر التحليل النفسي**، فرويد، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط٢، ١٩٨٦م.

٤٧٨ ـ **مختصر تاريخ الكنيسة**، أندرو ملر، مطبعة الإخوة في جزيرة بدان، ط٥، ٢٠٠١م.

٤٧٩ ـ **مختصر دارسة للتاريخ**، أرنولد توينبي، **ت**: فؤاد محمد شبل، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١١م.

٤٨٠ ـ **مدارس علم النفس المتعاصرة**، روبرت ودورث، ت: كمال دسوقي، دار النهضة العربية، بيروت.

٤٨١ ـ **المدخل إلى الأنثروبولوجيا**، وسام العثمان، دار الأهالي، ط١، ٢٠٠٢م ز

٤٨٢ ـ **المدخل إلى الفلسفة**، أرفلد كوليه، أزفلد كوليه، ترجمة: أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف، ط الثالثة، ١٩٥٥م.

٤٨٣ ـ **مدخل إلى الفلسفة**، إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.

٤٨٤ ـ **مدخل إلى الفلسفة**، جون لويس، ترجمة: أنور عبد الملك، دار الحقيقة، ط٤، ١٩٨٣م.

٤٨٥ ـ **مدخل إلى الفلسفة**، جون هرمان رندال، ترجمة: جوستان بوخر، دار العلم للملايين، ط١.

٤٨٦ ـ **مدخل إلى الفلسفة القديمة**، أ. هـ. أرمسترونغ، ت: سعيد الغانمي، دار كلمة، ط١، ٢٠٠٩م.

٤٨٧ ـ **مدخل إلى القرآن الكريم**، محمد عبد الله دراز، دار القلم، ط٥، ٢٠٠٣م.

٤٨٨ ـ **مدخل إلى المادية الجدلية**، موريس كورنفورث، ت: محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، ط١، ١٩٩٠م.

٤٨٩ ـ **مدخل إلى الميتافيزيقا**، إمام عبد الفتاح إمام، نهضة مصر، ط١، ٢٠٠٥م.

٤٩٠ ـ **مدخل إلى الميتافيزيقا**، عزمي إسلام، مكتبة سعيد رأفت، ط١، ١٩٧٧م.

٤٩١ ـ **مدخل إلى حقائق الإيمان المسيحي**، الأب صلاح أبو جودة اليسوعي.

٤٩٢ ـ **مدخل إلى دراسة الطب التجريبي**، كلود برنار، ت: يوسف مراد، المطبعة الأميرية ببولاق، ١٩٤٤م.

٤٩٣ ـ **المدخل إلى علم النفس**، عبد الله عبد الحي موسى، بدون بيانات.

٤٩٤ ـ **مدخل إلى فلسفة العلوم**، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط٥، ٢٠٠٢م.

٤٩٥ ـ **مدخل جديد إلى الفلسفة**، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩م.

٤٩٦ ـ **مذاهب علم النفس المعاصرة**، علي زيعور، دار الأندلس، ط١، ١٩٧١م.

٤٩٧ ـ **مذاهب فكرية معاصرة**، محمد قطب، دار الشروق، ط٣، ١٩٨٣م.

٤٩٨ ـ **المذكر والمؤنث**، ابن التستري، ت: أحمد عبد المجيد هريدي، مكتبة الخانجي، ط١، ١٩٨٣م.

٤٩٩ ـ **المذكر والمؤنث**، الفراء، ت: رمضان عبد التواب، دار التراث.

٥٠٠ ـ **المذكر والمؤنث**، المبرد ت: رمضان عبد التواب، وزارة الثقافة، مركز تحقيق التراث، ط١، ١٩٧٠م.

٥٠١ ـ **المرأة المسلمة**، محمد فريد وجدي، بدون بيانات.

٥٠٢ ـ **المرأة بين الفقه والقانون**، مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، ط٦، ١٤٠٤هـ.

٥٠٣ ـ **المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الإسلامي**، محمد سعيد البوطي، دار الفكر، ط١.

٥٠٤ ـ **المرأة في القرآن**، عباس محمد العقاد، دار الهلال.

٥٠٥ ـ **المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين**، جورج قرم، دار الفارابي، ط١، ٢٠٠٧م.

٥٠٦ ـ **مسألة حدوث العالم**، ابن تيمية، ت: يوسف المقدسي، دار البشائر الإسلامية، ط١، ٢٠١٢م.
٥٠٧ ـ **المسائل الرئيسة في الفلسفة**، آير، ترجمة: محمود فهمي زيدان، المجلس الأعلى للثقافة.
٥٠٨ ـ **مستقبل العلم**، أكاديمية العلوم الفرنسية، ت: مكي الحسني الجزائري، المعهد العالي للعلوم التطبيقية، ط١، ١٩٩٥م.
٥٠٩ ـ **المستقبل للإسلام**، محمد فريد وجدي، دار الكتاب العربي، بيروت.
٥١٠ ـ **المسيح إنسان أم إله؟!** محمد مجدي مرجان، ت: عبد الرحمٰن دمشقية، مكتبة الحرمين.
٥١١ ـ **المسيحية**، أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، ط١٠، ٢٠٠م.
٥١٢ ـ **المسيحية**، الإسلام والنقد العلماني، وليم الشريف، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.
٥١٣ ـ **المسيحية في عقائدها**، مجلس أساقفة كنيسة ألمانية، ت: المطران كيرلس سليم بسترس، منشورات المكتبة البولسية، ط١، ١٩٩٨م..
٥١٤ ـ **المسيحية نشأتها وتطورها**، جنيبير، ت: عبد الحليم محمود، دار المعارف.
٥١٥ ـ **المشاكل الفلسفية للعلوم النووية**، فيرنزهايزنبرج، ت: أحمد مستجير، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٢م.
٥١٦ ـ **المشكلة الأخلاقية والفلاسفة**، أندريه كريسون، ت: عبد الحليم محمود، دار الرشاد، ط٢، ٢٠٠٤م.
٥١٧ ـ **المشكلة الخلقية**، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر.
٥١٨ ـ **مشكلة الفلسفة**، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر.
٥١٩ ـ **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفية**، عبد الرحمٰن الزنيدي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٢م.
٥٢٠ ـ **مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا**، بنروبي، ت: عبد الرحمٰن بدوي، مكتبة الأنجلو، ١٩٦٤م.
٥٢١ ـ **مصرع الدارونية**، محمد علي يوسف، دار الشروق، ط١، ١٩٨٣م.
٥٢٢ ـ **المصلح لوثر**، حنا الخضري، نسخة إلكترونية.
٥٢٣ ـ **المطالب العالية في العلم الإلٰهي**، الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. الأولى، ١٤٠٧هـ.
٥٢٤ ـ **مظاهر الأسطورة**، مرسيا الياد، ت: نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات، ط١، ١٩٩١م.

٥٢٥ ـ **مع الفيلسوف**، محمد ثابت الفندي، دار النهضة العربية، ط١، ١٩٨٠م.
٥٢٦ ـ **معالم تاريخ الإنسانية**، هـ. ج. ويلز، عبد العزيز جاويد، لجنة التأليف والترجمة، ١٩٦٧م.
٥٢٧ ـ **المعتقدات الآرمينية**، خزعل الماجدي، دار الشروق، ط١، ٢٠٠٠م.
٥٢٨ ـ **معجم الفلاسفة**، جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط٣، ٢٠٠٦م.
٥٢٩ ـ **المعجم الفلسفي**، جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب ط١، ١٩٩٤م.
٥٣٠ ـ **المعجم الفلسفي**، عبد المنعم الحفني، الدار الشرقية، ط١، ١٩٩٠م.
٥٣١ ـ **المعجم الفلسفي**، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٩٩هـ.
٥٣٢ ـ **المعجم الفلسفي**، مراد وهبة، دار قباء، ط١، ١٩٩٨م.
٥٣٣ ـ **معجم مقاييس اللغة**، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط. الأولى، ١٤١١هـ.
٥٣٤ ـ **المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب**، محمود فهمي زيدان، دار النهضة العربية، ط١، ١٩٨٩م.
٥٣٥ ـ **المعرفة في الإسلام**، عبد الله القرني، عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط. الأولى، ١٤١٩هـ.
٥٣٦ ـ **معركة التقاليد**، محمد قطب، دار الشروق، ١٩٧٨م.
٥٣٧ ـ **معيار العلم في المنطق**، الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٤١٠هـ.
٥٣٨ ـ **المغالطات المنطقية**، عادل مصطفى، دار رؤية، ط١، ٢٠١٣م.
٥٣٩ ـ **مغامرة الفكر الأوروبي**، جاكلين روس، ترجمة: أمل ديبو، دار كلمة، ط١، ٢٠١١م.
٥٤٠ ـ **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، القاضي عبد الجبار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة.
٥٤١ ـ **المفردات في ألفاظ القرآن**، الراغب الأصفهاني، ضبط محمد خليل، دار المعرفة، بيروت، ط. الأولى، ١٤١٨هـ.
٥٤٢ ـ **مفهوم النص**، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٤م.
٥٤٣ ـ **مقال عن المنهج**، ديكارت، ت: محمود محمد الخضري، المكتبة السلفية ومكتباتها، ط١، ١٩٣٠م.
٥٤٤ ـ **مقدمات المراشد في علم العقائد**، ابن خمير السبتي، ت: جمال علال البختي، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ٢٠١١م.

٥٤٥ ـ **مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة**، طه باقر، بدون بيانات.
٥٤٦ ـ **مقدمة لفلسفة العلوم**، عزمي إسلام، مكتبة سعيد رأفت، ط١، ١٩٧٧م.
٥٤٧ ـ **ملحدون محدثون ومعاصرون**، رمسيس عوض، دار الانتشار، ط١، ١٩٩٨م.
٥٤٨ ـ **ملقى السبيل**، سليمان مظهر، المطبعة العصرية.
٥٤٩ ـ **الملل والنحل**، الشهرستاني، تحقيق: محمد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٤هـ.
٥٥٠ ـ **مملكة الفوضى**، لوينارد راسترغين، ت: عبد الهادي عبد الرحمٰن، دار الطليعة، ط١، ١٩٩٥م.
٥٥١ ـ **من افتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام**، عبد المنعم فؤاد، مكتبة العبيكان، ط١، ٢٠٠١م.
٥٥٢ ـ **من العلم العلماني إلى العلم الديني**، مهدي كلشني، دار الهادي، ط١، ٢٠٠٣م.
٥٥٣ ـ **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، عبد الرحمٰن بدوي، مطبعة النهضة المصرية.
٥٥٤ ـ **من خلق الله؟** إدكار اندروز، ترجمة: هدى بهيج، مركز مورغان للنشر، ط١، ٢٠١٤م.
٥٥٥ ـ **من صنع الله؟** تحرير: رافي زكراياس، ترجمة: جوليان خوري، دار المنهال، ط١، ٢٠١١م.
٥٥٦ ـ **من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية**، محمود فهمي زيدان، دار النهضة، ١٩٨٢م.
٥٥٧ ـ **منابع الحياة**، إسحاق، ازيموف، ت: عبد المجيد إبراهيم زكي، منشأة المعارف، ١٩٧٠م.
٥٥٨ ـ **منازع الفكر الغربي**، جود، ت: عباس فضلي خماس، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٥٦م.
٥٥٩ ـ **مناقضة علم الفيزياء لفرضية التطور**، أروخان محمد علي، ط١، ٢٠٠٦م.
٥٦٠ ـ **منبعا الأخلاق والدين**، هنري برغسون، ت: سامي الدروابي، دار العلم للملايين، ط٣، ١٩٨٤م.
٥٦١ ـ **المنطق الوضعي**، زكي نجيب، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط الخامسة، ١٩٧٣م.
٥٦٢ ـ **المنطق وفلسفة العلم**، بول موي، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء، الاسكندرية.

٥٦٣ ـ **المنطق ومناهج البحث**، ماهر عبد القادر علي، دار النهضة العربية، ط١، ١٩٨٥م.

٥٦٤ ـ **المنقذ من الضلال**، الغزالي، تصحيح محمد محمد جابر، المكتبة الثقافية، بيروت.

٥٦٥ ـ **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، محمد حمدي زقزوق، دار القلم، ط٣، ١٩٨٣م.

٥٦٦ ـ **منهجية التفكير العلمي في القرآن الكريم**، خليل الحدري، دار عالم الفوائد، ط١، ١٤٢٠هـ.

٥٦٧ ـ **مهمة فرويد، تحليل لشخصيته وتأثيره، أريك فروم، ت: طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية، ط١، ١٩٨٧م.**

٥٦٨ ـ **مواقف حاسمة في تاريخ العلم**، جيمس كونانت، ت: أحمد زكي، دار المعارف، ط١، ١٩٦٣م.

٥٦٩ ـ **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، عبد الرزاق الداوي، دار الطليعة، ط١، ١٩٩٢م.

٥٧٠ ـ **موجز تاريخ الأديان**، فيلسيان شالي، ت: حافظ الجمال، طلاس للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٤م.

٥٧١ ـ **موجز تاريخ الفلسفة، جماعة من علماء الاتحاد السوفيتي**، ترجمة: توفيق سلوم، دار الفارابي، ط١، ١٩٨٩م.

٥٧٢ ـ **الموجز في التحليل النفسي**، فرويد، ت: عبد السلام القفاش، دار المعارف.

٥٧٣ ـ **موسوعة آباء الكنيسة**، عادل فرج عبد المسيح، دار الثقافة، ط٢.

٥٧٤ ـ **موسوعة الفلسفة**، عبد الرحمٰن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، باريس، ط١، ١٩٧٤م.

٥٧٥ ـ **الموسوعة الفلسفية**، لجنة من العلماء السوفيات، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠٦م.

٥٧٦ ـ **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ت: فؤاد كامل وآخرون، دار القلم.

٥٧٧ ـ **الموسوعة الفلسفية**، معهد الإنماء العربي، رئيس التحرير معن زيادة، ط. الأولى، ١٩٨٨م.

٥٧٨ ـ **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، ط١، ١٩٩٩م.

٥٧٩ ـ **موسوعة بيان الإسلام**، مجموعة من الباحثين، دار نهضة مصر، ط١، ٢٠٠٩م.

٥٨٠ ـ **موسوعة تاريخ الأديان ـ الكتاب الأول الشعوب البدائية ـ**، تحرير: فراس السواح، منشورات دار علاء الدين.
٥٨١ ـ **موسوعة لالاند الفلسفية**، أندريه لالاند، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط١، ١٩٩٦م.
٥٨٢ ـ **موسى والتوحيد**، فرويد، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط٦، ٢٠٠٩م.
٥٨٣ ـ **موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة**، عبد الحليم محمود، دار الرشاد، ط٢، ٢٠٠٣م.
٥٨٤ ـ **موقف الإسلام من نظرية ماركس للتفسير المادي للتاريخ**، أحمد العوايشة، دار مكة للطباعة، ط١، ١٩٨٢م.
٥٨٥ ـ **موقف الإسلام والكنسية من العلم**، عبد الله المشوخي، مكتبة المنار، ط١، ١٩٨٢م..
٥٨٦ ـ **موقف العقل والعلم والعالم من ربِّ العالمين، مصطفى صبري، إحيار التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨١م.**
٥٨٧ ـ **موقف المستشرقين من الصحوة الإسلامية**، مجدي محمد فتح الباب، دار الروضة، ط١، ٢٠٠١م.
٥٨٨ ـ **موقف من الميتافيزيقا**، زكي نجيب، دار الشروق، ط٢، ١٩٨٣م.
٥٨٩ ـ **الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين**، محمود رجب، دار المعارف، ط٣، ١٩٨٧م.
٥٩٠ ـ **ميليشيا الإلحاد**، عبد الله العجيري، مركز تكوين، ط١، ٢٠١٤م.
٥٩١ ـ **النبأ العظيم**، محمد عبد الله دراز، دار القلم، ط٧، ١٩٩٣م.
٥٩٢ ـ **النبوات**، ابن تيمية، ت: عبد العزيز الطويان، دار أضواء السلف، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ.
٥٩٣ ـ **النبوة والأنبياء في الفكر الإسلامي**، علي عبد الفتاح المغربي، مكتبة وهبة، ط٢، ١٩٩٤م.
٥٩٤ ـ **النبوة والعصر**، محمد رشدي عبيد، دار المعرفة، بيروت، ط١، ٢٠١٠م.
٥٩٥ ـ **نحو فلسفة علمية**، زكي نجيب، مكتبة الأنجلو، ط. الأولى، ١٩٥٨م.
٥٩٦ ـ **النزعة المادية للمعرفة**، روجيه جارودي، ت: إبراهيم قريط، دار دمشق.
٥٩٧ ـ **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**، ابن الجوزي، ت: محمد الراضي، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٨٧م.
٥٩٨ ـ **النسوية وما بعد النسوية**، سارة جامبل، **ت**: أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٢م.

٥٩٩ ـ **نشأة الإنسان**، دارون، ت: مجدي محمود المليجي، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠٠٥م.
٦٠٠ ـ **نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام**، علي سامي، دار المعارف، ط٨.
٦٠١ ـ **نشأة الجامعات في العصور الوسطى**، هاسكنر، ت: جوزيف نسيم يوسف، منشأة الجامعات، ١٩٧١م.
٦٠٢ ـ **نشأة الدين**، علي سامي النشار، مركز الإنماء الحضاري، ط١، ١٩٩٥م.
٦٠٣ ـ **نشأة الفلسفة العلمية**، هانز ريشبناخ، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الإسكندرية، مصر، ط. الأولى، ٢٠٠٧م.
٦٠٤ ـ **نظام الرق في الإسلام**، عبد الله علوان، دار السلام.
٦٠٥ ـ **النظرة العلمية**، برتراند رسل، ت: عثمان نوية، دار المدى، ط١، ٢٠٠٨م.
٦٠٦ ـ **نظرية التطور عند مفكري الإسلام**، محفوظ عزام، دار الهداية، ط٢، ١٩٨٦م.
٦٠٧ ـ **نظرية الدارونية خرافة باسم العلم**، طاليب الجنابي، دار الأضواء، ط١، ١٩٨٩م.
٦٠٨ ـ **نظرية المعرفة والموقف الطبيعي**، فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية، ط. الأولى، ٢٠٠٥م.
٦٠٩ ـ **نقد الخطاب الاستشراقي**، ساسي سالم الحاج، دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠٠٢م.
٦١٠ ـ **نقد العقل المجرد**، كانت، ت: أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية.
٦١١ ـ **نقض الاشتراكية الماركسية**، غانم عبده، ٢٩٨١م.
٦١٢ ـ **نقض أوهام المادية الجدلية**، محمد سعيد البوطي، دار الفكر المعاصر، ط١، ١٩٨٥م.
٦١٣ ـ **نقيض المسيحية، نيتشه، ت: علي مصباح، منشورات الجمل، ط١، ٢٠٠١م.**
٦١٤ ـ **نهاية الإنسان**، فرانسيس فوكاياما، ت: أحمد مستجير، إصدارات سطور، ط١، ٢٠٠٢م.
٦١٥ ـ **نهاية الإنسان**، فرانسيس فوكوياما، ترجمة: أحمد مستجير، طبعة سطور، ط١، ٢٠٠٢م.
٦١٦ ـ **نيتشه**، فؤاد زكريا، دار المعارف.
٦١٧ ـ **نيتشه وجذور ما بعد الحداثة**، تحرير: أحمد عطية، دار الفارابي، ط١، ٢٠٠٤م.
٦١٨ ـ **هداية الحيران في مسألة الدوران**، عبد الكريم الحميد، بدون بيانات.
٦١٩ ـ **هذا الإنسان**، نيتشه، ت: مجاهد عبد المنعم، دار هلا للنشر والتوزيع.

٦٢٠ ـ **هذه الأغلال**، عبد الله القصيمي، مطبعة مصر، ١٩٦٤م.
٦٢١ ـ **الهرطقة في المسيحية**، ج. ويتلر، ت: جمال سالم، دار التنوير، ط١، ٢٠٠٧م.
٦٢٢ ـ **هكذا تحدث زرادشت**، نيتشه، ت: علي مصباح، مشورات الجمل، ط١، ٢٠٠٧م.
٦٢٣ ـ **هل العهد الجديد كلمة الله؟!** منقذ السقار، دار الإسلام، ط١، ٢٠٠٧م.
٦٢٤ ـ **هل القرآن مقتبس من كتب اليهود والنصارى**، سامي عامري، نسخة إلكترونية.
٦٢٥ ـ **وثاقة النص القرآني من رسول الله ﷺ إلى أمته**، محمد حسين حسين جبل.
٦٢٦ ـ **الوجه الحقيق للإلحاد**، رافي زكراياس، رؤية للطباعة، ط١.
٦٢٧ ـ **الوحي القرآن في المنظور الاستشراقي ونقده**، محمود ماضي، دار الدعوة، ط١، ١٩٩٦م.
٦٢٨ ـ **الوحي المحمدي**، محمد رشيد رضا، ط١٠، ١٩٨٤م.
٦٢٩ ـ **الوضعية المنطقية في فكر زكي نجيب**، عبد الله الدعجاني، مركز التأصيل، ط١، ٢٠١١م.
٦٣٠ ـ **وظيفة المرأة المسلمة في المجتمع الإنساني**، علي القاضي، مؤسسة الشرق للعلاقات العامة، ط١، ١٩٨٤م.
٦٣١ ـ **وليم جيمس**، فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة ط١، ١٩٥٧.
٦٣٢ ـ **وليم جيمس**، محمود فهمي زديان، دار المعارف.
٦٣٣ ـ **وهم الإله**، ريتشارد دوكينز، ت: بسام البغدادي، نسخة إلكترونية.
٦٣٤ ـ **وهم الشيطان**، ديفيد يبرلنسكي، ترجمة: عبد الله الشهري، مركز دلائل، ط١ ١٣٤٣هـ.
٦٣٥ ـ **وهم المستقبل**، فرويد، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط٥، ٢٠١٠م.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة